متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

درسهای اسفار

مباحث
قوه و فعل

جلد اول

نسخه کامل
با ویرایش جدید



فهرست مطالب

تحقیق دربارهٔ چگونگی وجود حرکت

اثبات محرک اول

پاسخ اشکالات مربوط به اصل نیازمندی متحرک به محرک

تقسیمات قوهٔ محرکه و اثبات محرک عقلی

امر مفارق، فاعل مستقیم حرکات در طبیعت نیست

هر حادثی مسبوق به قوه و ماده است

تقدم فعل بر قوه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

شاید برای خوانندگان عزیز و پیگیر آثار استاد شهید این سؤال مطرح باشد که علیرغم انتشار متجاوز از بیست جلد از «مجموعه آثار»، چگونه است که مجلدات ۱۱ و ۱۲ این مجموعه تاکنون انتشار نیافته‌اند بویژه آنکه مباحث این دو جلد که به درسهای **اسفار** استاد اختصاص دارد قبلاً تحت عنوان حرکت **و زمان** توسط انتشارات حکمت منتشر شده است.

پاسخ این سؤال در نکته‌ای نهفته است که بسیاری از طلاب، دانشجویان و فضلای گرانقدری که با سبک بیان استاد آشنایی دارند با ملاحظهٔ کتاب مذکور بدان تفطن یافته و به «شورای نظارت بر نشر آثار استاد» گوشزد کرده‌اند و آن این است که دورهٔ پنج جلدی کتاب **حرکت و زمان** که قبلاً منتشر شده، علیرغم تلاش فراوان و مشکور تنظیم کنندگان فرهیخته و فاضل آن ـ که آن را در این فرصت صمیمانه ارج می‌نهیم ـ یک ایراد مهم دارد و آن این است که با وجود برخورداری از دقت خوب (و البته با اندکی اشتباهات) بخشهایی از کتاب از بیان خود استاد فاصلهٔ زیادی دارد به طوری که آنها را باید «تقریرات و بعضاً خلاصهٔ درس» و نه تدریس خود استاد به حساب آورد. (البته در بخش تطبیق درس بر متن در کتاب مذکور اصالت کلام استاد تا حد بسیار خوبی حفظ شده است، گر چه نسخهٔ حاضر در این جهت نیز کاملتر است). این کاستی باعث گردید که «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری» انتشار مجلدات ۱۱ و ۱۲ «مجموعه آثار» را تا تنظیم مجدد و دقیق این دروس به تعویق اندازد. کتاب حاضر که تنظیم یافتهٔ حدود ۲۰ نوار از ۱۱۰ نوار دروس **اسفار** است و فصول ۱۰ تا ۱۷ مباحث «قوه و فعل» را در طی هفده جلسه مورد بحث قرار می‌دهد، قدمی بزرگ برای آماده سازی مجلد ۱۱ «مجموعه آثار» است.

این سلسله دروس، در فاصله سالهای ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ در شبهای پنجشنبه و جمعه برای گروه کثیری از فضلا و طلاب در حوزه علمیهٔ قم القا گردیده است. انتخاب این مباحث طبق ممشای همیشگی استاد بر اساس نیاز شدید آن روزگار بوده و ایشان را بر آن داشته که برای مقابله با ادعاهای پرطمطراق مادی‌گرایانه آن دوران به تحلیل مباحث «حرکت» بپردازند. در عین حال این کتاب به جهت تبیین یکی از مباحث مهم حکمت متعالیه توسط یکی از اساتید مسلّم فن، یک گنجینهٔ غنی به‌شمار می‌آید که همواره می‌تواند برای دانش‌پژوهان و محققین فلسفهٔ اسلامی راهگشا باشد، بویژه آنکه در طیّ این دروس به مناسبت، از مباحث منطقی و فلسفی بی‌شماری مانند عرض و عرضی، اثبات نفس، اصل تضاد، اصل عدم تناقض، نفس کلی عالم، رابطهٔ مادی و مجرد، خیر و شر، کلی طبیعی و مانند آن سخن به میان آمده است. آنچه بر غنای این مباحث افزوده یکی توجه خاص استاد به نظرات مرحوم استاد علامهٔ طباطبایی قدّس سره است و دیگر اشارهٔ استاد به نظرات خودشان در مواردی است که ایشان نظری متفاوت از مرحوم صدرالمتألهین اختیار کرده‌اند. این خصوصیات به همراه ویژگیهای دیگر مانند درجه‌بندی کردن اهمیت پاره‌ای از مباحث فلسفی توسط استاد در ضمن برخی جلسات که خوانندگان تیزبین آنها را درخواهند یافت این کتاب را به مجموعه‌ای ارزشمند مبدل ساخته است.

در اینجا لازم است نکاتی چند دربارهٔ نحوهٔ تنظیم این اثر ارائه شود. استاد در هر جلسه ابتدا محتوای بخش مورد نظر را توضیح داده و در پایان هر درس ضمن خواندن متن **اسفار**، روی متن توضیحاتی ارائه داده‌اند و در مواردی که مشکلی عبارتی در متن وجود داشته راه حل‌های ممکن را بررسی کرده‌اند. البته تطبیق درس بر متن در موارد اندکی به دلیل محدودیت وقت به حضار واگذار شده است. مطابق معمول درسهای حوزه، در هنگام توضیح متن و نیز تطبیق درس بر متن، پرسشهایی توسط حضار مطرح شده که بجز چند مورد که پاسخ سؤال کاملاً از توضیح قبلی استاد معلوم بوده، تماماً آورده شده‌اند. لازم به یادآوری است که هر سؤال در محل خود آورده شده است به این معنا که اگر سؤالی در ضمن تطبیق درس بر متن مطرح شده ولی مربوط به محتوای درس بوده نه متن، به بخش توضیح درس منتقل شده است. نیز پاره‌ای توضیحات

مفصل که گهگاه توسط استاد در هنگام تطبیق ارائه شده ولی مستقیماً به متن مربوط نبوده، در بخش توضیح درس مربوطه (و غالباً به صورت پاورقی) آمده است.

معیار اصلی در تنظیم این دروس همان بنای همیشگی «شورای نظارت» یعنی حفظ اصالت کلام استاد بوده و مطالب حاشیه‌ای نیز که احیاناً در درس مطرح شده مانند توصیه‌های اخلاقی (جلسه دهم) و نیز درسی (جلسه پانزدهم) به طلاب تماماً آورده شده است و به طور کلی کتاب حاضر عبارات، مثالها و بعضاً نکاتی را که در کتاب **حرکت و زمان** حذف گردیده بود به نحو کامل در بر می‌گیرد.

تنظیم این اثر توسط حجةالاسلام محمد مطهری انجام شده و بازبینی و ویرایش نهایی به وسیلهٔ آقای دکتر علی مطهری صورت گرفته است. لازم است مراتب تقدیر و تشکر خود را از این دو فرزند گرامی آن متفکر شهید اعلام نماییم.

ناگفته پیداست که راهنماییهای خوانندگان نکته سنجی که «شورای نظارت» را از نظرات نقادانه خویش بهره‌مند سازند در تنظیم ادامهٔ جلسات مورد توجه قرار خواهد گرفت. در پایان، امیدواریم که شیفتگان حکمت متعالیه و به تعبیر استاد در همین کتاب «مکتب توأم شدن عقل و قلب»[1] بهرهٔ وافی از این کتاب برده و پیش از آغاز مطالعه، فاتحه‌ای تقدیم روح پرفتوح آن شهید به خون خفته نمایند.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۲
برابر با ۲۹ صفر ۱۴۲۴

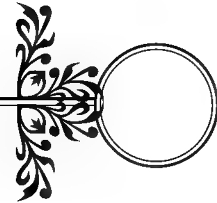
۱. صفحهٔ ۱۳۷.

درسهای اسفار

(مباحث قوه و فعل)

نسخهٔ کامل با ویرایش جدید

حرکت و سکون



جلسهٔ اول

بسم الله الرحمن الرحیم

«و أمّا افلاطون الالهی فانه رسمها بأنها خروج عن المساواة...»[1].

بحث دربارهٔ تعریف حرکت بود[2]. گفتیم تعریفی که برای حرکت می‌کنیم به اصطلاح «تعریف به رسم» است (یعنی در همان حد که حرکت را از غیر حرکت تشخیص بدهیم)، «تعریف به حد» نیست.

اولین تعریفی که خودشان [مرحوم آخوند ملاصدرا] ذکر کردند این بود که حرکت عبارت است از «حدوث تدریجی شیء». در واقع حدوث بر دو قسم است: حدوث دفعی و حدوث تدریجی. حدوث تدریجی همان حرکت است که حدوث را به «وجود بعد العدم» تعریف می‌کنند. اگر «وجود بعد العدم» تدریجی باشد، این «وجود تدریجی بعد العدم» عبارت است از حرکت.

بعد تعریف معروف ارسطو را نقل کردند که ترجمهٔ عربی آن این است: «کمال اول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة». عرض کردیم که این بهترین تعریفی است که تاکنون برای

۱. اسفار، دورهٔ نه جلدی، چاپ اسلامیه، ج سوم، مرحلهٔ ۷، فصل دهم، ص ۲۴.
۲. [قبل از این جلسه دو جلسهٔ دیگر برگزار شده که متأسفانه نوارهای آن موجود نیست.]

حرکت شده است. بعد دربارهٔ این مطلب بحث خواهیم کرد.

تعریف افلاطون از حرکت

حال تعریفی از افلاطون و نیز از فیثاغورس نقل می‌کنند. ملاصدرا می‌گوید که افلاطون حرکت را اینچنین تعریف کرده است: «**الحرکة خروج عن المساواة**»؛ حرکت یعنی بیرون شدن از برابری و به تعبیر امروز خارج شدن از حالت یکسانی. یک وقت دو شیء را با هم مقایسه می‌کنیم و می‌گوییم ایندو یکسانند و یک وقت است که یک شیء را در دو حال و دو «آن» در نظر می‌گیریم و می‌گوییم حالش با گذشته‌اش یکسان است. این یکسانی «سکون» است. نایکسانی، این که شیء در دو حال، در دو وقت و در دو «آن» یکسانی خود را از دست بدهد، این خروج از یکسانی همان حرکت است.

البته جمله‌ای که از افلاطون نقل کرده‌اند بیش از این نیست که حرکت خروج از یکسانی است ولی به این جمله، جملهٔ دیگری را افزوده‌اند و گفته‌اند که مقصود افلاطون همین بوده است. چون اگر تا همین مقداری که نقل کردیم بگوییم، این تعریف شامل حدوثهای دفعی هم می‌شود: یک شیء اگر نباشد و بعد وجود پیدا کند از یکسانی خارج شده است؛ حالِ اولش عدم بود و حال دومش وجود است. می‌گویند نه، مقصود افلاطون از «خروج از یکسانی» این است که در مدتی از زمان در هر آنی که حال شیء را در نظر بگیریم با آنِ قبل یکسان نیست. بنابراین این جهت را باید اضافه کنیم. پس در واقع این‌طور است که حرکت یعنی اینکه شیء به این حالت است که در هر آن از آناتِ وجودش که آن را در نظر بگیریم با آنِ قبل یکسان نیست. پس نایکسانی به این شکل مورد نظر اوست.

تعریف منسوب به فیثاغورس

تعریفی از فیثاغورس نقل شده که البته منسوب به فیثاغورس است[1]. فیثاغورس هم تعبیر

۱. مِثل افلاطونی‌ها که افلاطونی‌های جدید داریم که در دوره‌های بعد (تقریباً در حدود هزار سال بعد از افلاطون) مکتب افلاطون را احیا کردند و چون پیرو مکتب افلاطون بودند گاهی حرفهای آنها با حرفهای خود افلاطون مخلوط شده است، همین‌طور گاهی سخن فیثاغورسیها با سخن خود فیثاغورس مخلوط شده است. فیثاغورس دوره‌اش خیلی اقدم است و از سقراط و افلاطون هم اقدم

←

عجیبی کرده؛ گفته است حرکت یعنی «غیریت». غیریت یعنی چه؟ این کلمه خیلی رسا نیست و بعد ایراد بوعلی بر فیثاغورس را نقل می‌کنیم. مسلّماً مطلق غیریت مقصود فیثاغورس نیست و الّا اگر می‌گوییم «زید غیر از عمرو است» آیا غیریت زید از عمرو حرکت است و زید از آن جهت که غیر از عمرو است متحرک است؟ قطعاً این‌طور نیست. پس مقصود فیثاغورس از این جمله که گفته است «حرکت غیریت است» غیریت شیء با خودش است؛ غیریت شیء، خودش با خودش، که اگر ما بخواهیم آن را توجیه صحیح بکنیم معنایش این است که شیء به حالی باشد که حالت شیء در یک آن، مغایر باشد با حالت شیء در آنِ قبل. وقتی این‌طور در نظر بگیریم، تعریف فیثاغورس به قول مرحوم آخوند به تعریف افلاطون خیلی نزدیک می‌شود که می‌گفت حرکت عبارت است از خروج شیء از یکسانی در دو حال و در دو زمان. فیثاغورس هم می‌گوید حرکت عبارت است از غیریت و در واقع مغایرت شیء، خودش با خودش در دو آن؛ در یک زمان که شیء را در نظر بگیریم، در آنی از این زمان و آنِ دیگری از این زمان خودش غیر از خودش است.

این تعریف را قدمایی مثل بوعلی سینا خیلی تزییف و تضعیف کرده‌اند ولی باز همین تعریف فیثاغورس نظیر تعریفی که از خارج، از هراکلیت نقل کردیم امروزه در فلسفه‌های جدید احیا شده است.

این غیریت را ما معمولاً با تعبیر دیگری بیان می‌کنیم، می‌گوییم «تغیر» و تغیر یعنی غیریت پذیرفتن. کلمهٔ تغییر یا تغیر را ما در مورد هر حرکتی به کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم «العالم متغیر» یعنی عالم غیریت را می‌پذیرد. چه غیریتی را می‌پذیرد؟ غیریت خود با خود. خودش در یک آن غیر از خودش در آنِ دیگر است.

حرکت و دو اصل تناقض و هو هویت

بعضی به همین جهت در باب حرکت به این مطلب چسبیده‌اند و گفته‌اند که پس حرکت ملازم است با غیریت چون حرکت یعنی تغیر، و تغیر یعنی اینکه شیء در دو آن، خودش غیر از خودش باشد. اگر ما حرکت را عبارت از همین بدانیم پس آنجا که حرکت هست عینیت وجود ندارد، که در **اصول فلسفه** هم ما این را بحث کرده‌ایم. عینیت یعنی چه؟

← است. بعدها گروهی پیدا شدند که آنها را «فیثاغورسیهای جدید» می‌نامیدند. حال معلوم نیست که آنچه از قول فیثاغورس در باب حرکت نقل شده است از خود اوست و یا از اتباع فیثاغورس است.

یعنی این همانی؛ اینکه شیء خودش خودش است. آن وقت آمده‌اند چنین نتیجه گرفته‌اند که حکمت قدیم، فلسفهٔ الهی و یا متافیزیک قائل به این همانی است یعنی قائل به این است که هر چیزی خودش خودش است. مگر ما نمی‌گوییم حمل شیء بر نفس ضروری است؟ اگر از ما بپرسند که «الانسان انسان» صادق است یا صادق نیست می‌گوییم صادق است، این از ابده بدیهیات است[۱]. «الانسان لیس بانسان» چطور؟ کذب آن را از ابده بدیهیات می‌دانیم.

می‌گویند این سخن که هرچیز خودش خودش است و خودش از خودش سلب نمی‌شود همان تفکری است که منکر حرکت است چون اگر قائل به حرکت باشیم حرکت یعنی غیریت و تغیر، ولی نه غیریت و مغایرت یک شیء با شیء دیگر (مغایرت این دیوار با این فرش حرکت نیست، از اینکه فرش غیر از دیوار است نمی‌توان نتیجه گرفت که پس فرش متحرک است) بلکه غیریت شیء با خود.

برای اینکه زمینهٔ فکری و پایهٔ مطلب روشن باشد این را عرض می‌کنم تا بعدها مفصل‌تر روی این مطلب بحث کنیم. دو اصل معروف در میان ما مطرح است: یکی اصل امتناع جمع نقیضین است که به آن «مبدأ تناقض»، «اصل تناقض» و یا «اصل امتناع تناقض» هم می‌گویند و دیگر اصلی که امروز از آن به «اصل هو هویت» تعبیر می‌کنند. البته بوعلی و برخی دیگر هم این اصل را هو هویت نامیده‌اند. وی در اول مبحث «وحدت و کثرت» در **شفا** به همین «هو هو» تعبیر می‌کند. اصل هو هویت یعنی این اصل که هر چیزی خودش خودش است.

امروز عده‌ای معتقدند که نه اصل امتناع تناقض و نه اصل هو هویت هیچ کدام با اصل حرکت سازگار نیستند و این دو اصل مبتنی بر اصل دیگری هستند. لااقل در مورد ریشهٔ مسئله گفته‌اند که اصل امتناع تناقض و اصل هو هویت از طرز تفکری ناشی می‌شود که عالم و اشیاء را ثابت می‌داند؛ برای اشیاء قائل به بودن است و چون قائل به بودن است می‌گوید بودن با نبودن جمع نمی‌شود و بودن ملازم با ثبات است. اما حرکت مساوی است با شدن، نه بودن، و در شدن، نقیضین با یکدیگر جمع می‌شوند. می‌گویند از

۱. «الانسان انسان» صادق هست ولی مفید نیست. در باب «وحدت و کثرت» در **منظومه** خوانده‌ایم که وحدت ملاک حمل است و حمل اگر بخواهد مفید باشد موضوع و محمول باید از جهتی وحدت و از جهتی کثرت داشته باشند. اگر «وحدت من جمیع الجهات» داشته باشند حمل صحیح است ولی مفید نیست.

طرف دیگر این تفکر که هرچیز خودش خودش است قائل به اصل حرکت نیست چون اگر قائل به حرکت بود (و حرکت عین تغیر است) هرگز این اصل را قبول نمی‌کرد که هر چیزی خودش خودش است و سلب شیء از نفس محال است و ثبوت شیء برای نفس ضروری است. اینهایی که عرض کردم البته در اینجا بحث نشده است؛ حرفهایی است که امروزه گفته‌اند.

فلسفهٔ ملاصدرا و حتی قبل از ملاصدرا بر این اساس است که میان اصل حرکت و اصل امتناع اجتماع نقیضین تنافی نیست؛ یعنی مانعی ندارد که ما قائل به اصل حرکت بشویم و اصل امتناع جمع نقیضین را هم بپذیریم، و میان ایندو سازش داده‌اند. همین طور میان اصل حرکت و «اصل عینیت» به تعبیر امروز یا به تعبیر دیگر اصل هو هویت ناسازگاری نیست. ما می‌توانیم اصل حرکت، اصل شدن و به تعبیر قدمای ما «صیرورت» را بپذیریم و در عین حال اصل امتناع تناقض و اصل هو هویت را هم بپذیریم. ما در آینده باید ببینیم چگونه میان اینها ناسازگاری نیست. پس فرض ما بر این مطلب است.

مرحوم آخوند از بوعلی نقل می‌کند که ایشان گفته است که حرکت یک وضع خاصی دارد، یک وضع مشتبهی دارد. وضع مشتبه که در اینجا می‌گوییم نظیر تعبیر «متشابه» است که در مورد آیات قرآن به‌کار می‌بریم؛ یعنی امور، شباهت به یکدیگر دارند و به یکدیگر مشتبه می‌شوند. حاجی در اینجا توضیح خوبی داده است. می‌گوید حرکت یک وضع خاصی دارد که دربارهٔ شیءِ در حال حرکت اگر بگوییم موجود است می‌بینیم درست است و اگر بگوییم معدوم است می‌بینیم درست است. همچنین اگر بگوییم بالقوه است، درست است و اگر بگوییم بالفعل است، درست است. از این جهت است که تعریفهای گوناگونی در این زمینه کرده‌اند.

دو ایراد بوعلی بر تعریف فیثاغورس

بوعلی دو ایراد بر تعریف فیثاغورسی گرفته است، همین تعریف که حرکت عبارت است از غیریت. بوعلی گفته است حرکت مستلزم غیریت است، حرکت مفید غیریت است نه اینکه حرکت عین غیریت است. یعنی به سبب حرکت، غیریت به همان معنا که شما می‌گویید (اینکه شیء خودش غیر از خودش باشد یا حالت شیء در این حال غیر از حالت شیء در حال دیگر باشد) حاصل می‌شود. اگر شیئی [مثلاً حرکت] مفید شیء دیگر [مثلاً غیریت] شد نمی‌توان گفت شیء اول همان شیء دوم است. بعلاوه طبق این تعریف لازم می‌آید

که بگوییم هر شیئی که مغایر با شیء دیگر باشد متحرک است؛ همان ایرادی که قبلاً گفتیم.

سبک مرحوم آخوند همیشه این است که حرفهای قدما را نوعی توجیه و تأویل کند. افلاطون گفت: «الحرکة خروج عن المساواة». برای اینکه کسی نگوید این تعریف شامل تغییرات دفعی هم می‌شود مرحوم آخوند فوراً گفت مقصود از خروج از مساوات این است که شیء را در هر آنی که در نظر بگیریم با آنِ دیگر یکسانی ندارد. این توجیهی بود که مرحوم آخوند قبلاً کرده بود. اگر ما باشیم و این عبارت فیثاغورس ایراد [دوم] شیخ وارد است. صرف غیر بودن تعریف حرکت نیست؛ غیریت چه چیز با چه چیز؟ دو امر مباین هم غیر یکدیگر هستند. بعلاوه، حتی اگر غیریت شیء با خودش هم مراد باشد باز تعریف صحیح نیست زیرا در تغییر دفعی هم غیریت هست. اگر در یک شیء آناً تغییری پیدا بشود نه تدریجاً، باز غیریت هست و حال آنکه حرکت نیست. در مفهوم حرکت «تدرّج»، «یسیراً یسیراً» و «زمان» هست و حال آنکه در تغییرات دفعی «آن» است نه زمان[1].

پاسخ وجیه مرحوم آخوند به ایراد اول شیخ

مرحوم آخوند می‌گوید این حرف شیخ درست نیست که حرکت مفید غیریت است، بلکه حرکت به حیثی عین غیریت است. حرکت با غیریت دو مفهوم هستند ولی مصداقاً یک چیز هستند. اینجا ما دو چیز نداریم که یکی حرکت و دیگری اثر حرکت (غیریت) باشد، چون حرکت همان خروج شیء است از قوه به فعل، خروج شیء است از حالتی به حالتی، نه چیزی که سبب خروج از حالتی به حالتی دیگر می‌شود که مرحوم آخوند این مطلب را بعدها تکرار می‌کند و حرف خوبی هم هست. اگر حرکت چیزی بود که به سبب آن چیز، شیء از حالی به حالی خارج می‌شد حرف شما درست بود ولی حرکت عبارت است از نفس خروج شیء از حالی به حالی؛ همین نفس خروج شیء از حالی به حالی مساوی است با

۱.سؤال: در کلمه غیریت، تدریج نیست.
استاد: در کلمه خروج هم تدریج نیست. «تدریج» را ناچار مرحوم آخوند اضافه کرده است. آنها می‌گفتند غیریت. مرحوم آخوند مسلم گرفته است که مقصودشان مطلق غیریت نیست بلکه غیریت است از حیث اینکه شیء در هر آنی غیر خودش در آنِ دیگر باشد. وقتی گفتیم در هر آن، این دیگر می‌شود تدریج. در خروج هم می‌گوییم خروج شیء در هر آن از حالی به حالی، نه در یک آن. اینها مسائل خیلی مهمی نیست؛ بعد که بخواهیم این تعریفات را جمع‌بندی کنیم نتیجه‌گیری می‌کنیم.

غیر بودن حالی با حال دیگر. «مغایرت حالی با حالی» و «خروج از حالی به حالی» دو مفهوم هستند ولی یک مصداق دارند. پس حرکت عین خروج از حالی به حالی و در عین حال عین غیریت حالی با حالی است. پس این ایراد شیخ وارد نیست.

شیخ از بعضی نقل کرده است که گفته‌اند حرکت عبارت است از «طبیعت نامحدود». شیخ گفته است این هم یک تعریف حسابی نیست؛ «طبیعت نامحدود» یعنی چه؟! بعد گفته است این تعریف شامل خود کلمهٔ «لا نهایت» هم می‌شود. آیا «لا نهایت» هم یعنی حرکت؟ اگر گفتیم ابعاد عالم غیر متناهی و لا نهایت است، آیا معنایش حرکت است؟ زمان را ما لا نهایت می‌دانیم. آیا زمان عین حرکت است؟ زمان مقدار حرکت است نه عین حرکت، پس این تعریف درست نیست.

مرحوم آخوند در اینجا به قول حاجی حتی کلمه را هم تأویل می‌کند. آنها گفتند حرکت طبیعت نامحدود است. لفظ طبیعت از آن الفاظی است که در فلسفه به معانی متعدد به کار برده می‌شود و یکی از معانی‌اش طبیعت جوهری است. فوراً مرحوم آخوند این تعریف را این‌گونه حمل کرده که ما در محل خودش خواهیم گفت که طبیعت جوهری، خودش متحرک است و عین حرکت است. کأنه می‌خواهد بگوید شاید آن کسانی که گفته‌اند «حرکت، طبیعت نامحدود است» مقصودشان از طبیعت، مطلق ماهیت نبوده بلکه مقصودشان طبیعت جوهری بوده است. این هم یک توجیه و تأویلی است ولی هیچ ضرورتی به این توجیه و تأویل‌ها نیست.

تا اینجا چند تعریف مطرح شد. در وسط این تعریفها یکدفعه مرحوم آخوند تحت عنوان «**عقدةٌ و حلٌ**» به اشکال، شبهه و به عبارت دیگر تشکیکی از امام فخر رازی[1]

۱.فخر رازی قهرمان تشکیک است و فکرش فوق‌العاده در این مسائل قوی است و تشکیکات او هم فوق‌العاده به فلسفه خدمت کرده، چون ناخن می‌زده و از همین ناخن‌زدنها خیلی حرفها پیدا شده است. می‌گویند: «**إنّ حیاة العلم بالنقد و الرد**». در علم، مثل هر چیز دیگر، اگر بنا بشود که بحث و نقد و انتقاد و ایراد نباشد، عیبها رفع نمی‌شود و حرفهای جدیدتر پیدا نمی‌شود. فخر رازی اگرچه معمولاً یک نقش منفی در مسائل داشته و کمتر فکر اثباتی دارد ولی همان فکر منفی‌اش خیلی کار کرده است. از جمله دیگر خصوصیات او این است که به شجاعت معروف است و شاید تا انسان شجاع نباشد، [این‌گونه] تشکیک نکند. او شخصیتهای گذشته را به چیزی نمی‌گیرد که بعد به خودش جرأت ندهد که ایراد کند به این دلیل که بزرگان چنین گفته‌اند و ما را نرسد که به حرفهای آنها ایراد بگیریم! نه، خیلی شجاع است و حتی در تفسیرش هم این شجاعت را اعمال کرده است. گفته شده است که او از همهٔ مفسرین در این جهت شجاعتر است که در خودش قدرت طرح اشکالات را می‌بیند و همیشه

←

می‌پردازد. بعد دوباره سراغ تعریفات دیگر می‌رود و حال آنکه بهتر بود این «عقدةٌ و حلٌ» را در آخر تعریفات می‌آورد.

شبههٔ فخر رازی دربارهٔ وجود حرکت

در باب حرکت گفتیم که لااقل ارسطویی‌ها قبول کرده‌اند که حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت. فخر رازی به «خروج تدریجی از قوه به فعل» اشکال کرده و می‌خواهد بگوید که هیچ چیزی در عالم تدریجاً به وجود نمی‌آید؛ همه چیز دفعتاً به وجود می‌آید؛ ما خیال می‌کنیم که تدریجاً به وجود می‌آید. (اتفاقاً در عصر جدید هم خیلی‌ها طرز برداشتشان همین طرز برداشت امام فخر رازی است). می‌گوید تمام آن چیزهایی که ما خیال می‌کنیم که به تدریج به وجود می‌آیند در واقع دفعی به وجود می‌آیند و آنچه را که ما حرکت می‌نامیم در واقع حرکت نیست.

می‌گوید آنجا که حرکتی رخ می‌دهد که اسمش را خروج شیء از قوه به فعل می‌گذاریم آیا تغییری در آن شیء پیدا می‌شود (به اینکه چیزی که نبوده حادث شود و یا چیزی که بوده زایل شود) یا حال شیء هیچ فرقی نمی‌کند؟ اگر حال شیء هیچ فرق نکند این که سکون است. پس ناچار وقتی که شیء حرکت می‌کند، یا چیزی که نبوده حادث شده است و یا چیزی که بوده زایل شده است. می‌گوید ما بحث را می‌آوریم در آنجایی که چیزی که نبوده پیدا شده است، آنجا که با حرکت شیئی حادث می‌شود. این شیء ناچار ابتدای وجود دارد. آیا می‌شود یک شیء حادث شود ولی ابتدا نداشته باشد؟ بدون ابتدا که محال است[۱]. پس «کل حادث لوجوده ابتداء». حال آیا ابتدا منقسم است یا غیر منقسم؟ آیا نفس «ابتدا»، اول و آخر و وسط دارد یا ابتدا دیگر اول و آخر و وسط ندارد؟ اگر ابتدا، اول و آخر و وسط داشته باشد یعنی ابتدا دارد، وسط دارد و انتها دارد. پس ابتدا، ابتدای این ابتداست و آنچه ما آن را ابتدا فرض کردیم یک مجموعی است که ابتدا دارد. این را هم

← اشکالات را می‌شکافد که البته در مقام جواب هم برمی‌آید. حال جوابها را هم خیلی خوب داده باشد یا نداده باشد، مسئلهٔ دیگری است. حتی در همان تفسیرش هم این طور نیست که اگر اشکالی به ذهنش بیاید، سَنبل کند و رد بشود. خلاصه در همه جا اشکالات را طرح کرده و در مقام جواب هم برآمده است.

۱. در قدیم کسی کتابی نوشته بود به نام «مقویم» به جای تقویم، و تقویمها را مسخره کرده بود؛ هرچه که تقویمها می‌نوشتند او عکسش چیزی می‌نوشته است. تقویمها می‌نوشتند این ماه سَلْخ [یعنی آخر] ندارد او می‌نوشت این ماه غُرّه [یعنی اول] ندارد. آیا ممکن است یک ماه غرّه نداشته باشد؟!

راست می‌گوید؛ ابتدا نمی‌تواند منقسم باشد، نمی‌تواند اول و آخر و وسط داشته باشد. پس ابتدا امری است آنی نه زمانی، امری است غیر منقسم.

پس فخر رازی تا اینجا سه مقدمه بیان کرده است. اول اینکه شیء وقتی حدوث پیدا می‌کند چیزی که نبوده وجود پیدا کرده است. دوم اینکه شیء ابتدای وجود دارد و سوم آنکه «ابتدا» امری غیر منقسم است.

حال آن شیئی که می‌خواهد وجود پیدا کند که فرض این است که ابتدای وجود دارد آیا در ابتدای وجودش موجود است یا معدوم؟ نمی‌توانیم بگوییم معدوم است چون اگر معدوم باشد لازم است در همان ابتدا، هم موجود باشد و هم معدوم. شیء در ابتدای وجود خود، موجود که هست پس نمی‌تواند معدوم هم باشد. پس شیء در ابتدای وجود خودش موجود است. این هم مقدمهٔ چهارم. حال که شیء در ابتدای خودش موجود است آیا چیزی از آن باقی مانده است که هنوز موجود نشده است یا هیچ چیز از آن باقی نمانده است؟ اگر بگویید هیچ چیز از آن باقی نمانده، پس در همان ابتدای وجودش به تمام وجودش موجود است، پس دفعتاً موجود شد و به عبارت دیگر خروج از قوه به فعل دفعتاً صورت گرفت. اما اگر بگویید که نه، «بق شیءٌ منه بالقوه»، یعنی شیء به تمام وجودش در ابتدای وجود خود موجود نیست، می‌گوید آیا آنچه باقی است عین همان است که حادث شده و یا غیر آن است؟ (خیلی خوب تشقیق می‌کند). اگر بگویید عین آن است باید بگویید موجود و معدوم عین یکدیگر هستند، یعنی موجود در این «آن» با معدوم در «آنِ» دیگر، عین یکدیگر هستند. آیا یک شیء می‌تواند در آنِ واحد هم موجود باشد هم معدوم؟ پس نمی‌توانید بگویید آن که باقی است عین آن چیزی است که در ابتدای وجود، موجود است. پس ناچار باید بگویید آن که معدوم است غیر این چیزی است که در ابتدای وجود موجود است. پس اینها دو چیز شد: یکی این که در ابتدای وجود این موجود، موجود است که دفعتاً وجود پیدا کرده است، و دیگر آن که در ابتدا موجود نیست و در آنِ بعد وجود پیدا می‌کند که آن هم دفعتاً وجود پیدا می‌کند. پس یک شیء نیست که وجود تدریجی دارد بلکه دو شیء هستند که هردو وجود دفعی دارند.

پس در حقیقت، چیزهایی که در عالم حادث می‌شود وجودات متتالی هستند، ولی وجودات غیرمنقسم متتالی. وقتی یک شیء در «آن» وجود پیدا می‌کند، وجودی که در «آن» پیدا کرده است دیگر به امتداد زمانْ ممتد نیست، یعنی بُعد زمانی ندارد. آن که بعد از این شیء وجود پیدا می‌کند در آنِ دیگری وجود پیدا می‌کند که با آنِ اولی مجاور است و

وجود شیء دوم مجاور وجود شیء اول است. پس در واقع زمان چیزی جز مجموعی از آنات متتالی نیست و زمانیات عبارتند از یک سلسله آنیّات متتالی. معنای «آنیات متتالی» این است که همان طور که در مورد «آن»، این «آن» وجود پیدا می‌کند و سپس معدوم می‌شود و «آنِ» دیگر در کنار آن وجود پیدا می‌کند و معدوم می‌شود، در آنیات هم این شیء در این آن وجود پیدا می‌کند و به کلی معدوم می‌شود و در آنِ بعد شیء دیگری وجود پیدا می‌کند و به کلی معدوم می‌شود و همین طور، و ما خیال می‌کنیم یک شیء متصل‌الوجود در اینجا هست.

به این بیان، فخر رازی می‌گوید محال است که شیء، وجود تدریجی داشته باشد. وقتی که محال شد شیء وجود تدریجی داشته باشد همان یک نحوه وجود بیشتر نمی‌تواند باشد: وجود فقط می‌تواند دفعی باشد و بس.

این مطلب نظیر حرفی [است که عارفان می‌گویند[1].] آنها معتقدند که فیض وجود از ذات واجب تعالی آناً فآناً صادر می‌شود:

عارفان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

به اعتقاد آنان عالم آناً فآناً و در هر دم نو می‌شود. مولوی می‌گوید:

هر دَمی نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

عالم در هر آن به تمام وجودش «نیست» می‌شود و در آن بعد به تمام وجود «هست» می‌شود. در مقام تشبیه مثل این نور چراغ است، البته یک امر علمی با یک مفهوم فلسفی [و عرفانی] خیلی فرق می‌کند. نور چراغ را الآن ما به حسب حس یک امر مستمر می‌بینیم و خیال می‌کنیم که از وقتی که آمدیم و تا حال که نشسته‌ایم شیئی که نام آن ضوء و روشنایی است در این اتاق وجود داشته و از اولی که این چراغ روشن شده همان روشنایی وجود دارد، حال آنکه علم به ما می‌گوید این نور آناً فآناً روشن و خاموش می‌شود ولی چون فاصلهٔ این روشنایی با آن روشنایی از یک [شانزدهم] ثانیه کمتر است هنوز آن روشنایی اول که در چشم ما منعکس است زایل نشده که چراغ بار دوم روشن می‌شود و لذا روشنایی را مستمر می‌بینیم و الّا در واقع چیز مستمری نیست.

پس حرف فخر رازی این است که این مسئلهٔ وجود تدریجی را باید برای همیشه کنار بگذاریم. در واقع ما حس می‌کنیم، خیال می‌کنیم که حرکت وجود تدریجی است. مثلاً

---

۱. [افتادگی از اصل نوار است.]

اگر یک شیء در مکان «حرکت اینی» می‌کند و از نقطه‌ای به نقطه‌ای می‌رود ما می‌گوییم یک وجود متصل تدریجی در اینجا هست در حالی که این طور نیست. این را اگر تجزیه کنیم، به میلیونها «بودن» تجزیه می‌شود و هیچ شدنی وجود ندارد. خروج تدریجی از قوه به فعل را که نفی کنیم «شدن» دیگر نفی شده است. از اینجا تا آنجا که شیء حرکت می‌کند شما خیال می‌کنید که این یک «عین واحد شخصی تدریجی الوجود» است. آنها که قائل به «شدن» هستند این حرف را می‌زنند (البته اگر معنای حرف خودشان را دقیقاً بفهمند). ولی آنها که مثل فخر رازی منکر خروج تدریجی از قوه به فعل هستند می‌گویند این طور نیست، شیء از اینجا تا آنجا که حرکت می‌کند میلیونها بار «بودن» پیدا می‌کند: یک بودن در این نقطه پیدا می‌کند، بودنی در نقطه‌ای دیگر و نقطه‌ای دیگر، و این بودنها در جوار یکدیگر قرار گرفته‌اند[۱].

اینجاست که دو نظر کاملاً مختلف و متباین در باب حرکت و زمان پیدا می‌شود. یک نظر این است که زمان عبارت است از مجموع آنات متتالی، و اموری هم که در زمان واقع هستند، در واقع آنیات و وجوداتی منفصل به حسب بُعد زمانی از یکدیگر هستند که هیچ رشتهٔ اتصالی در کار نیست؛ فقط اشیاء در مجاورت یکدیگر قرار گرفته‌اند. «در مجاورت یکدیگر قرار گرفته‌اند» یعنی یک شیء در دو آن یک شیء نیست، در واقع دو شیء در دو آن است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. نظر دوم نظر کسانی است که حرکت و زمان را اموری تدریجی می‌دانند.

عین این مطلبی را که در مورد حرکت در بُعد زمانی گفتیم در مورد جسم مطرح است. آیا جسمی که ما به صورت یک واحد متصل ممتد می‌بینیم واقعاً یک کشش جوهری است و یا مجموع ذراتی است که کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و ما خیال می‌کنیم که دارای کشش است ولی واقعاً دارای کشش نیست؟ مخصوصاً حرف متکلمین به اینجا خیلی خوب می‌چسبد: «اجزاء لا یتجزی»؛ مجموع اجزایی که هر جزء به خودی خود جسم نیست چون بعد ندارد. اینها کنار یکدیگر که قرار گرفته‌اند ما به چشم، آن را یک شیء

---

۱. **سؤال:** آیا همین که عدمی بین آنها فاصله نشده است برای اتصال کافی نیست؟
استاد: نه، کافی نیست. بین این دو انگشت عدمی فاصله نشده، اما این برای اتصالشان کافی نیست. فرق است بین اینکه این دو تا یکی باشد یعنی جسم، واحد متصل باشد یا دو جسمی باشد که به یکدیگر متصل ـ به معنای اضافی که در **منظومه** خوانده‌اید ـ باشند.

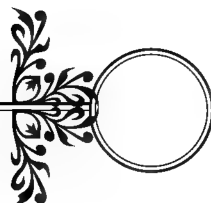
متصل می‌بینیم. در واقع آن متصلی که ما می‌بینیم مجموع منفصلات است[1]. «جوهر دارای ابعاد سه‌گانه» در خارج وجود ندارد. پس چه وجود دارد؟ «جواهر فرد». جواهری وجود دارد که هرکدام فی حد ذاته بی‌بعد هستند ولی از جمع آنها جوهر با بعد پیدا شده است. این که ما می‌بینیم، انبوهی از جوهرهای فرد است ولی چشم ما آن را یک جوهر متصل می‌بیند[2]. در باب حرکت هم فخر رازی می‌گوید حرکت که شما خیال می‌کنید یک وجود واحد متدرج است وجود واحد متدرج نیست، بلکه «وجودات متعدده»، میلیونها وجود، میلیونها بودن است که در جوار و کنار یکدیگر هستند.

اهمیت شبههٔ فخر رازی

شبههٔ فخر رازی شبههٔ بسیار باارزشی است. گرچه حرفش باطل است ولی یک باطل فوق‌العاده باارزشی است که منشأ برکتها شده است. اگر همین حرف را فخر رازی نگفته بود «حرکت قطعیه» که بعد به آن خواهیم رسید از طرف میرداماد تأیید نمی‌شد. قبل از میرداماد حرکت قطعیه را موجود نمی‌دانستند بلکه «حرکت توسطیه» را موجود می‌دانستند و کلام شیخ هم در این مسئله مبهم است. و اگر حرکت قطعیه تأیید نمی‌شد ما به حرکت جوهریه و مسئلهٔ اینکه زمان «بُعد رابع» است نمی‌رسیدیم. همهٔ اینها از برکات همین تشکیک فخر رازی پیدا شده است. تا بعد برسیم به جواب میرداماد.

---

۱. بعضی راجع به نظریهٔ جدید «کوانتوم» گفته‌اند که این همان نظریهٔ «جزء لایتجزی» را زنده می‌کند.
۲. [این نظریه در جلسهٔ بعد با تفصیل بیشتری بیان شده است.]



جلسهٔ دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

«اقول: إن بهمنیار ذکر هذه الشبهة ناقلاً و إیّاها...»[1].

شبههٔ امام رازی دربارهٔ خروج شیء از قوه به فعل را نقل کردیم. مرحوم آخوند پس از نقل این شبهه می‌فرمایند بهمنیار ـ که شاگرد بوعلی بوده است ـ این شبهه را از بعضی از قدما نقل کرده است. معلوم می‌شود این شبهه قبل از فخر رازی هم وجود داشته است. ممکن است امام رازی آن را از آنها گرفته باشد و یا از ذهن خودش باشد. جوابی که بهمنیار و دیگران به این شبهه داده‌اند این بوده است که این ایراد، حرکت قطعیه (الحرکة بمعنی القطع) را ابطال می‌کند اما حرکت توسطیه (الحرکة بمعنی التوسط) را ابطال نمی‌کند.

در جلسهٔ گذشته عرض کردیم که این اشکال در باب حرکت نظیر حرفی است که متکلمین در باب حقیقت جسم دارند. دیگران جسم را یک حقیقت واحد متصل دارای ابعاد سه‌گانه می‌دانند در حالی که متکلمین معتقدند که آن جوهر قابل ابعاد ثلاثه به نام جسم که ما در خارج می‌بینیم وجود عینی ندارد؛ حس ما آن را به این شکل می‌بیند. جسم در واقع انبوهی از ذراتی است که هرکدام به تنهایی نه طول دارند، نه عرض و نه عمق. این ذرات از آن جهت که قائم به شیء دیگری نیستند جوهر هستند و از آن جهت که

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل دهم، ص ۲۷.

خالی از ابعاد سه‌گانه هستند آنها را «جوهر فرد» و یا «جزء لایتجزی» می‌نامند. پس شیئی که در خارج می‌بینیم و خیال می‌کنیم حقیقتی دارای سه بعد و سه کشش است، در واقع مجموع واحدهایی است که هیچ کششی ندارند. از مجموع اموری که بُعد ندارند امری بعددار به وجود آمده است. قهراً «مجموع امور» امر مستقلی نیست، امری اعتباری است مثل مجموع انسانها. آنها در باب جسم چنین نظری دارند.

شبههٔ فخر رازی در باب حرکت عیناً چنین نظریه‌ای است. می‌گوید حرکت را که امری ممتد و متصل در طول زمان می‌بینید و خیال می‌کنید یک شیء ممتد متصل در طول زمان و به عبارت دیگر خروج تدریجی شیء از قوه به فعل در طول زمان است، در واقع این طور نیست بلکه وجودهای متکثرند که هر وجود به تنهایی طول زمانی ندارد. هر حرکتی مجموعی از وجود پیدا کردنهاست که هیچ کدام از این وجودها طول زمانی ندارد، بُعد زمانی و انقسام زمانی ندارد، یعنی قبل و بعد ندارد. هرکدام به تنهایی یک امر دفعی است که نه قبل و بعد دارد و نه ابتدا. ما این مجموعِ بودنها را که در مجاورت یکدیگر قرار گرفته‌اند، شیء واحد خیال می‌کنیم و اسمش را «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» گذاشته‌ایم. یک شیء که حرکت می‌کند گمان می‌کنیم این حرکت، یک شیء واحدِ ممتد به امتداد زمان است. فخر رازی می‌گوید همین حرکت وجودهای بسیار زیاد «لاتعدّ و لاتحصی» در کنار یکدیگر است. بنابراین این جسم که حرکت می‌کند در آنِ اول در یک نقطه قرار می‌گیرد و در آنِ دوم در نقطهٔ دیگر. بودنش در این نقطه در کنار بودنش در نقطهٔ دیگر قرار گرفته است نه اینکه بودنش در این نقطه و بودنش در آن نقطه یک وجود کشش‌دار است. بعضی از متکلمین که در باب حرکت و حتی در باب سکون گفته‌اند (و در **معالم** هم نقل می‌کند) که حرکت و بلکه سکون «تجدّد اکوان» است، تقریباً چنین معنایی را قصد کرده‌اند. پس به طور خلاصه همان طور که ما یک جسم را به صورت یک واحد متصل ممتد به سه بعد می‌بینیم و در واقع مجموعی از ذرات کوچک خالی از بعد است، حرکت را هم که به صورت یک شیء واحدِ ممتدِ متصل می‌بینیم، در واقع مجموعی از بودنهاست به طوری که هیچ بودنی امتداد ندارد. این تقریب اشکال.

بهمنیار و امثال او گفته‌اند این ایراد بر حرکت قطعیه وارد است نه بر حرکت توسطیه؛ پس حرکت به معنی قطع را نفی می‌کند ولی حرکت به معنی توسط را ابطال نمی‌کند.

حرکت قطعیه و حرکت توسطیه

حرکت به دو معناست، نه اینکه بر دو قسم باشد. برخی اشتباهاً می‌گویند حرکت بر دو قسم است یا قطعیه است یا توسطیه. حرکت بر دو قسم نیست؛ حرکت بر دو معنا اطلاق شده است. اطلاق حرکت بر حرکت قطعی و حرکت توسطی به اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی: «قد یُطلق الحرکة و یراد به التوسط و قد یطلق الحرکة و یراد به القطع»[1]. شیخ و مرحوم آخوند هم همین طور گفته‌اند ولی در بعضی کتابها این اشتباه وجود دارد.

حرکت توسطی و حرکت قطعی چیست؟ اتفاقاً در فصل بعد همین مطلب مطرح است که آیا آنچه از حرکت واقعاً وجود دارد حرکت بمعنی القطع است یا حرکت بمعنی التوسط؟ ما این مطلب را در آنجا به تفصیل بحث می‌کنیم ولی برای اینکه فی‌الجمله روشن بشود که آنها که گفته‌اند این ایراد بر حرکت به معنی قطع وارد است نه حرکت به معنی توسط، چه می‌خواهند بگویند مختصر توضیحی می‌دهیم.

مطلبی که عرض می‌کنیم اختصاص به حرکت اینی ندارد ولی ما مثال به حرکت اینی می‌زنیم. سنگی را که رها می‌کنیم چه چیزی وجود پیدا می‌کند؟ ممکن است کسی این طور بگوید که در همان آنِ اول یک حالت وجود پیدا می‌کند که اسمش حرکت است و آن حالتی که در آنِ اول وجود پیدا کرده تا آخرین آنِ این حرکت استمرار وجود دارد و این حالتِ ثابتی که استمرار دارد یک وجود بسیط و باقی است تا وقتی که سنگ به سطح زمین می‌رسد؛ درست مثل اینکه این جسم در یک آن سفید بشود و این سفیدی یک ساعت ادامه پیدا کند و بعد از بین برود. در اینجا امری به نام سفیدی در آنِ اول حادث می‌شود و بعد در آنات وسط و در واقع در طول زمان باقی می‌ماند و بعد از یک ساعت از

۱. این از مسائلی است که باید روی آن تحقیق کنیم که آیا این مسئله که حرکت بر دو معنا (حرکت به معنای توسط و حرکت به معنای قطع) اطلاق می‌شود قبل از بوعلی هم مطرح بوده است؟ من تا به حال ندیده‌ام. آیا فارابی آن را مطرح کرده بوده است و یا اصلاً در اسکندریه مطرح بوده یا نه؟ در زمان ارسطو چطور؟ این بر ما از نظر تاریخ فلسفه روشن نیست و باید روی آن دقت شود.
بوعلی از کسانی است که تضاد و اختلاف میان نظریاتش خیلی کم وجود دارد، بلکه شاید بتوان گفت وجود ندارد. به سبب آن حافظهٔ قوی و خارق‌العاده‌ای که داشته مبانی خودش یادش نمی‌رفته است در صورتی که بسیاری نظریه‌ای را در یک جا تحقیق کرده و حل کرده‌اند و در جای دیگر یادشان رفته که قبلاً خودشان آن را حل کرده‌اند و لذا نظریهٔ دوم آنها مرتجعانه‌تر از نظریهٔ اولشان است. در بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی یک نوع [تهافت ظاهری] در کلام شیخ هست که بعد می‌رسیم، آنجا که مرحوم آخوند می‌گوید: «و **الشیخ اجلّ شاناً و ارفع محلاً من أن یناقض نفسَه**» (اسفار، ج ۳، ص ۳۵).

بین می‌رود. پس حدوثی در «آن» داریم و بقایی در طول زمان. اگر ما در تحلیلی که از حقیقت حرکت می‌کنیم به این معنا برسیم که چیزی ـ که فعلاً به تعریف آن کاری نداریم ـ در یک آن حادث می‌شود و آن امر حادث در مدتی از زمان باقی است، این را «حرکت به معنای توسط» می‌گویند.

اما ممکن است کسی تعبیر و تحلیلش از حرکت این باشد که وقتی یک شیء حرکت می‌کند و مثلاً سنگی رها می‌شود این طور نیست که شیئی به نام حرکت به تمام وجودش حادث شود و این امرِ حادث شده به تمام وجود، مدتی مثلاً یک دقیقه باقی بماند، بلکه شیئی حادث می‌شود که دائماً در حال حدوث و فناست. به بیان دیگر حرکت عبارت است از حدوث تدریجی و فنای تدریجی. امری حدوث پیدا می‌کند ولی حدوثش ملازم با فنایش است: حادث می‌شود و فانی می‌شود، حادث می‌شود و فانی می‌شود. نمی‌گوییم حادث و سپس معدوم می‌شود و چیز دیگری حادث می‌شود بلکه شیئی تدریجاً حادث می‌شود.

در مقام مثال گاهی این طور می‌گویند که اگر رأس مدادی را روی کاغذ بگذارید و خطی بکشید این خط در «آن» حادث نمی‌شود بلکه تدریجاً حادث می‌شود. اگر این خط کشیدن، یک دقیقه طول بکشد، یک دقیقه حدوث این خط طول کشیده است و آناً فآناً دارد حادث می‌شود. البته این تشبیه از یک جهت درست است و از جهت دیگر درست نیست، چون خط آناً فآناً حادث می‌شود و حدوث تدریجی دارد ولی فنای تدریجی ندارد. حال، شیئی را در نظر بگیرید که آناً فآناً حادث می‌شود و آناً فآناً هم فانی می‌شود یعنی حدوث متصل و فنای متصل، وجود متصل و عدم متصل دارد. این معنایش این است که این شیء یک وجود کشش‌داری در طول زمان دارد و تدریجاً حادث می‌شود بدون آنکه باقی باشد؛ حدوثش ملازم با فنایش است.

نظر بهمنیار

امثال بهمنیار می‌گویند آنچه از حرکت در خارج وجود دارد همان اولی است، یعنی امری که در «آن» حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند و در یک آن هم معدوم می‌شود و فنایش در آنِ آخر است. از نظر بهمنیار اشکالی که در ابتدای بحث مطرح کردیم حرکت به معنی قطع و حدوث تدریجی را رد می‌کند. فخر رازی هم در ابتدای تشکیک خود چنین می‌گوید: «إنّ لی فی خروج الشیء من القوة الی الفعل علی التدریج تشکیکاً»؛ پس ایرادی

که بهمنیار از اقدمین نقل کرده و بعدها فخر رازی هم نظیر آن را مطرح کرده است در مورد حرکت قطعی است و حرکت قطعی به عقیدهٔ بهمنیار اصلاً در خارج وجود ندارد بلکه در ذهن وجود دارد. آنچه از حرکت در خارج وجود دارد امری است دفعیّ الحدوث، زمانیّ البقا و دفعیّ الفنا.

پس امثال بهمنیار ملتزم به این اشکال هستند ولی برخلاف نظر فخر رازی و امثال او که با طرح این اشکال نتیجه می‌گیرند که حرکت وجود ندارد، می‌گویند با اینکه این اشکال وارد است ولی حرکت وجود دارد. تصور شما از حرکت همان حرکت بمعنی القطع بوده و حرکت بمعنی التوسط را شما نمی‌شناخته‌اید. حرکت بمعنی القطع را که رد کرده‌اید فکر کرده‌اید حرکت به طور کلی نفی شده است. ما هم قبول داریم حرکت بمعنی القطع وجود ندارد ولی آن حقیقت واقعیِ حرکت که وجود دارد حرکت بمعنی التوسط است، یعنی همان امر آنیّ‌الحدوث، زمانیّ‌البقا و آنیّ‌الفنا نه امر تدریجیّ الحدوث و زمانیّ‌الحدوث. از زمان بهمنیار به بعد همه فکر می‌کردند که حرف حق همین است و به قول مرحوم آخوند: «زاعمین أنه منهج الحکمه». تا نوبت به میرداماد می‌رسد.

پاسخ میرداماد

میرداماد می‌گوید این ایراد اگر وارد باشد حتی بر مبنای کسانی هم که قائل به حرکت توسطی هستند و حرکت قطعی را امر ذهنی می‌دانند وارد است چون آنها که حرکت قطعی را ذهنی می‌دانند، مقصودشان این است که حرکت قطعی تصویری از حرکت توسطی در خیال است که تدریجی‌الحصول است. این برهان امر تدریجی الحصول را به‌کلی نفی می‌کند؛ بنابراین اگر برهان تمام باشد بر حرکت قطعی در ذهن هم وارد است. این را باید مقداری توضیح دهیم.

در باب اینکه چگونه است که ما یک امر غیرمتصل را به صورت متصل می‌بینیم نظر قدما و امروزیها تا حدی به هم نزدیک است. باران که می‌آید، چشم ما آن قطرات را به صورت یک خط می‌بیند. همچنین چشم ما شعلهٔ جوّاله یا آتشِ آتش‌چرخان را به صورت یک دایره می‌بیند. قدما می‌گفتند تصویری از آتش آتش‌چرخان در نقطه‌ای از نقاطی که از آن می‌گذرد وارد چشم ما می‌شود و از چشم به خیال می‌رود و در آنجا لحظه‌ای باقی می‌ماند و سپس محو می‌شود. ولی قبل از آنکه این تصویر محو شود تصویر دیگری از آن که اکنون به نقطه‌ای دیگر رفته است در کنار آن قرار می‌گیرد و این

امر ادامه پیدا می‌کند به طوری که این [تصویر] در خیال ما به صورت یک دایره رسم می‌شود. ولی امروزه ثابت کرده‌اند که این عمل در خیال صورت نمی‌گیرد، بلکه در خود چشم صورت می‌گیرد. پس این اشتباه مربوط به خیال نیست، بلکه به سبب آن چیزی است که در خود حس صورت می‌گیرد. تصویری که روی شبکیهٔ چشم قرار می‌گیرد، [یک شانزدهم ثانیه] باقی می‌ماند، و بعد تصویر دوم در کنار آن قرار می‌گیرد. اگر آتش‌چرخان یک دور را خیلی سریع طی کند اصلاً در شبکیهٔ چشم به صورت یک دایره رسم می‌شود. پس نظریهٔ قدیم و جدید نتیجتاً یکی است.

میرداماد می‌گوید شما قبول دارید که حرکت قطعیه در خیال تدریجی‌الحصول و تدریجی‌الحدوث است. می‌گویید حرکت قطعی یعنی تصویری از حرکت توسطی در خیال، و حرکت توسطی که در خارج امری بدون امتداد و بُعد و بدون قبل و بعد است در خیال ما تدریجی الحصول است و قبل و بعد دارد. اما برهان امثال فخر رازی می‌گوید اساساً امر تدریجی الحصول محال است. اگر امر تدریجی الوجود اساساً محال است دیگر خارج و ذهن ندارد. پس بهمنیار و امثال او بی‌دلیل خود را قانع کرده‌اند که این ایراد بر حرکت به معنی قطع وارد است نه بر حرکت به معنی توسط. پس باید ریشهٔ اشکال را از بیخ و بن درآورد و باید حل کرد که قضیه چیست.

میرداماد می‌گوید شما میان «وجود شیء در آنْ» و «وجود شیء در زمان» فرق نگذاشته‌اید. نحوهٔ وجود شیء در زمان با نحوهٔ وجود شیء در «آن» دو نحوهٔ از وجود است[1]. وجود شیء در آن، همین است که شیء دفعتاً در یک آنْ وجود پیدا کند ولی وجود شیء در زمان این‌گونه نیست. زمان امری ممتد است و هر حرکتی که وجود پیدا می‌کند وجودش ممتد به امتداد زمان و منطبق بر زمان است. همان طور که در زمان، هر جزء قبل از یک جزء دیگر است در امر زمانی هم هر جزئی از وجود شیء، قبل از جزء دیگر است و هر جزئی از وجود امر زمانی منطبق بر جزئی از زمان است.

معنای وجود تدریجی

وجود تدریجی معنایش این است که وقتی یک امرِ ممتد را در نظر بگیریم به دو قسم قبل

۱. مسئلهٔ «بعد رابع» که در فلسفهٔ ما پیدا شده ریشه‌اش همین سخن میرداماد است، گو اینکه بعد ملاصدرا این را با حرکت جوهری و برخی مباحث دیگر توأم کرده و مطلب صورت دیگری پیدا کرده است.

و بعد منقسم می‌شود. قبل در بعد وجود ندارد و بعد در قبل وجود ندارد. در مرتبهٔ قبل، بعد چون هنوز نیامده، معدوم است و در مرتبهٔ بعد، قبل چون آمده و گذشته، معدوم است. حال خودِ قبل را دو قسمت می‌کنیم؛ می‌بینیم قبل خودش مرکب است از یک قبل و یک بعد چون پس و پیش دارد. باز ذهن ما هر کدام از این دو نیمه را به دو قسمت تقسیم می‌کند و هر چه ذهن پیش برود باز هر جزء به دو جزء منقسم می‌شود به طوری که هیچ جزئی در مرتبهٔ جزء دیگر نیست؛ یعنی هر جزئی در مرتبهٔ جزء دیگر معدوم است. چون این تقسیم مثل تقسیم جسم است که هرچه تقسیم کنیم باز قابل انقسام است و به جایی منتهی نمی‌شود، می‌گوییم در امور تدریجی‌الوجود، وجود و عدم متشابکند یعنی دست در گریبان یکدیگر هستند[1]. شیء در حالی که موجود است معدوم است، چون وجود و عدمش از یکدیگر جدا نیستند؛ یعنی هیچ وجودی را نمی‌توانیم بگوییم که در مقابل عدمش قرار گرفته است. این جزئی که وجود دارد نسبت به جزء دیگر موجود است ولی اگر باز خود همان جزء را به دو قسمت تقسیم کنیم، تقسیم می‌شود به موجودی و معدومی[2]...[3]

پس جواب آن اشکالی که می‌گفت «آیا حرکت به تمام وجودش موجود است یا به بعضی از وجودش و آیا آن جزئی که باقی مانده، عین همان است که موجود است یا غیر آن»، این است که آن که معدوم است با آن که موجود است متصل واحد هستند، یک کشش هستند. به این اعتبار که نگاه کنیم همهٔ آن را در زمان می‌بینیم، همه یک چیز هستند. اما اگر هر جزئی را جدا در نظر بگیریم و تجزیه کنیم این جزء در آنجا وجود ندارد و آن جزء هم در اینجا وجود ندارد. امر زمانی یعنی یک وجود ممتد به امتداد زمان. ابتدای وجودش بر ابتدای این زمان و انتهای وجودش بر انتهای آن منطبق می‌شود.

دو معنای «ابتدا»

حال سراغ «ابتدا» می‌رویم. می‌گوید ابتدا دو معنا دارد و شما ایندو را با یکدیگر اشتباه

---

۱. [در این‌باره در جلسهٔ ششم تحت عنوان «معنای تشابک وجود و عدم در حرکت» (ص ۹۰) توضیحات بیشتری داده شده است.]

۲. **سؤال:** پس ما در عالم در هیچ جا وجود آنی نداریم چون این تقسیم را همه جا می‌توان انجام داد.
استاد: در اینجا که وجود زمانی داریم وجود آنی نداریم. اگر وجود آنی داشته باشیم، در امور غیر زمانی داریم که بعد خواهد آمد که چه اموری آنی هستند.

۳. [افتادگی از اصل نوار است.]

کرده‌اید. گاهی مقصود از ابتدا آنِ حدوث شیء است یعنی آنی که حدوث شیء در آن «آن» واقع می‌شود که این در امور دفعی الوجود است. امور دفعی الوجود چنین ابتدایی دارند. اگر من این سنگ را پرتاب کنم تا به آن دیوار برسد، «رسیدن» در «آن» صورت مـی‌گیرد، یعنی وجود وصول در آنْ حادث می‌شود و بعد هم استمرار پیدا می‌کند. ولی در امور زمانی «ابتدا» به معنای نهایت شیء و حد شیء است. شما اگر پارچه‌ای را بر یک متر[۱] منطبق کنید ابتدای این پارچه که بر ابتدای آن متر منطبق می‌شود نه تمام وجودش است و نه جزء وجودش بلکه حد آن است. پس فرق است میان ابتدای وجود شیء به معنای حد وجود شیء که منطبق بر «آن» یعنی حد زمان می‌شود و میان ابتدای وجود به معنای تمام وجود شیء در آنْ.

پس در جواب این سؤال شما که گفتید حرکت که حادث می‌شود آیا ابتدا دارد یا ندارد، می‌گوییم به یک معنا ابتدا دارد و به معنای دیگر ابتدا ندارد. به این معنا که شیء در آنْ وجود دارد ابتدا ندارد. اما ابتدا دارد به این معنا که در زمان وجود دارد نه در آن، و وجودش حدی دارد که منطبق بر حد زمان است نه اینکه وجودش منطبق بر «آن» است. وجودش در آنْ نیست بلکه در زمان است چون دارای کشش است. ابـتدای وجـودش یـعنی حـد وجودش بر حد زمان منطبق است. یک چوب یک متری را که بر متر منطبق می‌کنید تمام وجود این چوب منطبق بر تمام وجود آن متر است و نهایت این منطبق است بر نهایت آن. ولی این چوب در نهایت خودش که وجود ندارد؛ نهایت، امر عدمی است، یعنی عدم این منطبق است بر عدم آن؛ حد این منطبق است بر حد آن.

خلاصهٔ پاسخ به اشکال در مورد وجود تدریجی

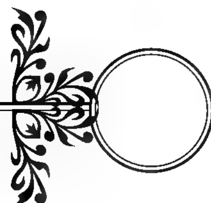
پس مغالطه‌ای که شما کرده‌اید از اینجا آغاز می‌شود که گفتید این امر که حادث می‌شود آیا ابتدا دارد یا ابتدا ندارد؟ کسی جرأت نمی‌کرد بگوید ابتدا ندارد چون مثل ماهی می‌شد که غرّه و ابتدا نداشته باشد. وقتی گفتیم ابتدا دارد گفتید «ابتدا» منقسم است یا غیر منقسم؟ [پاسخ به این] مغالطه این است که «ابتدا» دو معنا دارد: یکی ابتدا به آن معنا که در امور دفعی‌الحدوث و زمانی البقاء به کار می‌بریم، یعنی آنِ وجود، آنِ حدوث. به این معنا امور تدریجی الحدوث ابتدا ندارد. دیگر، ابتدا به معنای اینکه امر تدریجی الحدوث در زمـان

۱. [«متر» به معنای یک نوع وسیلهٔ اندازه‌گیری نه واحد اندازه‌گیری.]

وجود دارد و حدش منطبق بر حد زمان است و نهایتش که عدم آن است نه وجود آن، بر نهایت فرضی زمان منطبق است. به این معنا امور تدریجی الحدوث ابتدا دارد. بدین ترتیب اشکال از ریشه برطرف می‌شود.

وجود امر تدریجی الحدوث نه در خارج و نه در ذهن هیچ اشکالی ندارد و به هیچ مانعی بر نمی‌خورد. بنابراین برهان فخر رازی حتی حرکت به معنای قطع را هم نمی‌تواند رد کند و حرکت به معنای توسط را بعد باید دقیقاً ببینیم که چیست. البته روشن شدن سخن میرداماد متوقف بر این است که قبلاً حرکت توسطیه و حرکت قطعیه درست تبیین شده باشد که در فصل بعد به آن می‌پردازیم. غرضم این است که اگر ابهامی هم در اینجا در حرف میرداماد باقی مانده است در فصل بعد رفع می‌شود.





جلسهٔ سوم

بسم الله الرحمن الرحيم

«و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ فی النجاة و هو أن الحركة تبدل حالٍ قارّةٍ فی الجسم يسيراً يسيراً علی سبيل اتجاه نحو شیء و الوصول به اليه و هو بالقوّة او بالفعل»[1].

بحث ما دربارهٔ تعاریف حرکت بود. چند تعریف برای حرکت ذکر کردیم و در این بین شبههٔ فخر رازی و جواب آن را مورد بحث قرار دادیم. حال به تعاریف حرکت بر می‌گردیم[2].

تعریف بوعلی از حرکت

یکی از تعریفات حرکت، تعریفی است طولانی و با قیود زیاد که شیخ در کتاب **نجات** بیان کرده است. آن تعریف این است: «**الحركة تبدلُ حالٍ قارّةٍ فی الجسم يسيراً يسيراً علی سبيل اتّجاه نحو شیء و الوصول به اليه و هو بالقوّة أو بالفعل**». مرحوم آخوند به این تعریف هم ایرادی نمی‌گیرد و فقط آن را توضیح می‌دهد و فایدهٔ قیودی را که در این تعریف گنجانیده

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۰، ص ۲۹.

۲. ببینید حرکت که وجودش این قدر بدیهی است، چگونه از نظر تعریف هنوز وحدت نظری در مورد آن پیدا نشده است. فیثاغورس یک جور تعریف می‌کند، افلاطون به صورت دیگری تعریف می‌کند؛ ارسطو به نحوی تعریف می‌کند و بوعلی به نحو دیگر. [در این‌باره در آخر همین جلسه تحت عنوان «چند نکته دربارهٔ تعریف حرکت» (ص ۴۶) توضیح بیشتری داده شده است.]

شده است بیان می‌کند.

اولین نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که نخستین کلمه‌ای که بوعلی در تعریف ماهیت حرکت آورده است کلمهٔ «تبدل» است. می‌دانیم که تبدل از مادهٔ «بدل» و به معنای از بین رفتن چیزی و بدل واقع شدن چیز دیگر است؛ یعنی در مفهوم تبدل، زوال و نیز جانشینی چیز دیگری به جای امر اول هست. نکتهٔ دیگر در مفهوم تبدل این است که یک متبدلی وجود دارد یعنی یک چیز هست که شیئی را از دست داده و بدلی را پذیرفته است. در عرف ما «تبدل» با «تبادل» این فرق را دارد که تبادل معمولاً در جایی می‌گویند که دو شیء بدون اینکه رابطه‌ای میان آنها باشد، یکی به جای دیگری می‌نشیند ولی تبدل در جایی به کار می‌رود که یک شیء به شیء دیگر تبدیل می‌شود. این تبدیل شدن به شیء دیگر در مفهوم تبدل هست. پس شیخ حرکت را به تبدل تعریف کرده است، ولی نه هر تبدلی، بلکه «تبدّلُ حالٍ قارّة». تبدل حال قارّ الذات به چه معناست؟

اموری که متبدل می‌شوند یا ذاتشان ـ که اینجا مقصود ماهیت است ـ ثابت است و یا ذات و ماهیت آنها غیر قارّ است، یعنی در ماهیتشان عدم‌القرار خوابیده است. به عبارت دیگر عدم قرار، عدم یکنواختی و به تعبیر دیگر تدریج، جزء مفهوم و ماهیت بعضی از امور است. مثلاً در مفهوم انسان تدریج وجود ندارد، یعنی اگر بخواهیم انسان را تعریف کنیم، تدریج جزء ماهیت انسان نیست. رنگها مثل سفیدی و نیز کمیتها از همین قبیل‌اند. ولی اموری وجود دارند که تدریج جزء مفهوم آنهاست و در ماهیتشان تدریج خوابیده است، مثل خود حرکت که تدریج مقوم مفهوم آن است.

در باب مقولات ده‌گانه‌ای که این آقایان پذیرفته‌اند، یعنی مقولهٔ جوهر و نُه مقولهٔ عرض (کم، کیف، اضافه، این، متی، وضع، جده، فعل و انفعال) دو مقوله است که در مفهوم و ماهیت آنها تدریج وجود دارد: یکی مقولهٔ «فعل» یا «ان یفعل» است و دیگری مقولهٔ «انفعال» یا «ان ینفعل»[1]. اصلاً معنای مقولهٔ فعل، تأثیر تدریجی، و انفعال تأثر تدریجی است. یکی از مطالبی که در آینده دربارهٔ آن بحث خواهد شد این است که آیا حرکت در مقوله‌هایی که تدریج در ماهیتشان خوابیده است معنا دارد یا نه؟ تقریباً، نه تحقیقاً، این آقایان اتفاق نظر دارند که حرکت در مقولاتی که تدریج در مفهوم آنها خوابیده است معنا ندارد، چون اصلاً ماهیتشان، ماهیت تدریج است و حرکت تنها در مقوله‌هایی واقع

---

۱. [استاد اندکی بعد «متی» را هم به این دو مقوله اضافه می‌کنند.]

می‌شود که ماهیت آنها ثابت است و وجودشان تدریجی. اگر بخواهیم قائل شویم که در مقولهٔ فعل و انفعال هم حرکت هست، باید به «حرکت در حرکت» قائل شویم. یک جسم در «اَین» حرکت می‌کند، در کمیت یا کیفیت حرکت می‌کند ولی آیا جسم، در حرکت هم می‌تواند حرکت کند تا «حرکت در حرکت» واقع شود؟ بعد خواهیم رسید که نه شیخ حرکت در حرکت را قبول دارد و نه مرحوم آخوند.

پس آن حالاتی که جسم در آن حالات می‌تواند حرکت کند، دو نوع حالت است: حالاتی که بالذات غیر قارّ هستند مثل فعل و انفعال، و حالاتی که بالذات قارّند مثل کم و کیف. چون از نظر شیخ حرکت در حالات غیر قارّ معنی ندارد گفته است «تبدل حالٍ قارّة». پس قید «قارة» برای این است که معلوم شود که انتقال در آن حالات غیر قاره ـ که «متی» هم از همین قبیل است ـ از نوع حرکت نیست. انتقال از یک «ان یفعل» به «ان یفعل» دیگر، از یک «انفعال» به انفعال دیگر و از یک «متی» به متای دیگر حرکت نیست.

اما چرا شیخ گفته است: «تبدل حال قارة فی الجسم»؟ قید «فی الجسم» چه ضرورتی دارد؟ ممکن است کسی بخواهد بگوید این قید جنبهٔ احترازی ندارد، ولی مرحوم آخوند می‌گوید این قید هم احترازی است، برای اینکه فقط تبدلهایی که جسم پیدا می‌کند از نوع حرکت است ولی تبدلهایی که غیر جسم پیدا می‌کند از قبیل حرکت نیست.

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که مگر غیر جسم هم تبدل پیدا می‌کند؟

فلاسفه جواهر را پنج چیز می‌دانند: عقل، نفس، جسم، هیولا و صورت. قید جسم چه چیزی را خارج می‌کند؟ از پنج نوع جوهر، در عقل مجرد که در مقابل نفس است اصلاً تبدل صورت نمی‌گیرد، پس این قید برای اخراج عقل نیست. باقی می‌ماند هیولا، صورت و نفس. آیا این قید برای اخراج هیولاست؟ مرحوم آخوند می‌گوید ما در آینده بحث می‌کنیم که آیا هیولا که آن را مادهٔ اولیٰ هم می‌نامند، موضوع حرکت واقع می‌شود یا نمی‌شود؛ یعنی آیا هیولا در چیزی (مثلاً صورت) حرکت می‌کند؟ بعضی گفته‌اند اینکه شیخ قید «فی الجسم» را آورده برای این است که بفهماند تبدلهایی که هیولا پیدا می‌کند از نوع حرکت نیست. مرحوم آخوند می‌گوید: این طور نیست، چون اولاً مطابق نظر ما (اینجا به نظر خودش کار دارد) که قائل به حرکت جوهریه هستیم موضوع حرکت جوهری هیولاست، پس نیازی نیست که هیولا را از تعریف اخراج کنیم. حتی در مورد حرکت کمّی

ـ که مرحوم آخوند بحثی را از خود شیخ در آینده نقل می‌کند ـ خود مرحوم آخوند و شاید[۱] شیخ معتقدند که موضوع حرکت کمّی هیولاست. بنابراین با قید «فی الجسم» شیخ نمی‌خواهد هیولا را خارج کند.

در مورد صورت، چون کسی نگفته است که صورت، مجزای از هیولا موضوع حرکت است پس صورت هم مثل عقل محل بحث نیست.

آیا قید «فی الجسم» برای خارج کردن نفس است؟...[۲] این یک بحث خوبی است که کاش مرحوم آخوند آن را به طور مفصل در جایی بحث کرده بود. ایشان معتقدند نفس انسان به مرحلهٔ تجرد، حتی تجرد عقلانی می‌رسد و غیرمادی می‌شود. ولی نفس مجرد مادامی که نفس است و متلبس به بدن است تغیرات و تبدلات پیدا می‌کند. فکر جدید که در مرتبهٔ عقل مجرد برای نفس پیدا می‌شود خودش نوعی تبدل است. همچنین برای نفس تغییر اراده و تبدل ادراک پیدا می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید اینها از نوع حرکت نیست، ولی در اینجا بیش از این بحث نمی‌کند که چرا از نوع حرکت نیست. پس وقتی که می‌گوییم «تبدل حال قارة فی الجسم» یعنی «لا فی النفس». پس این قید برای خارج کردن «نفس» است.

قید دیگری که شیخ ذکر کرده «یسیراً یسیراً» به معنای تدریجاً است. معلوم است که این قید برای این است که تبدلهای دفعی از تعریف حرکت خارج شود. تبدلهای دفعی «تبدل حال قارة فی الجسم» هست ولی «یسیراً یسیراً» نیست[۳]. قبلاً هم گفتیم خروج از

---

۱. [عدم اظهارنظر قطعی استاد در اینجا به دلیل قاطع نبودن خود شیخ در مورد موضوع حرکت کمّی است که استاد در ضمن تطبیق درس بر متن (ص ۲۳۲) به آن اشاره می‌کنند.]

۲. [افتادگی از اصل نوار است.]

۳. **سؤال:** فرمودید حرکت نمی‌تواند دفعی باشد. چگونه در فلسفه‌های امروز از «حرکت دفعی» سخن می‌گویند؟

استاد: این دفعی غیر از دفعی‌ای است که امروزه می‌گویند. دفعی‌ای که فلاسفه می‌گویند یعنی امری که در «آن» صورت می‌گیرد نه در زمان. شما اگر یک ثانیه را به یک میلیون جزء تجزیه کنید و هر جزء را به یک میلیون جزء دیگر تجزیه کنید باز هرکدام از این اجزاء، قطعه‌ای از زمان است ولو یک قطعهٔ بسیار کوچک. «آنِ» مورد نظر فلاسفه اساساً هیچ طول زمانی و ابتدا و انتها ندارد. امور دفعی‌ای که امروز می‌گویند و گاهی از آن به «جهش» تعبیر می‌کنند در واقع حرکت سریع است در زمان کم. از نظر فلسفه فرق نمی‌کند که حرکتی سریع باشد یا غیر سریع؛ به هر حال حرکت است. تبدل دفعی نزد فیلسوف اصلاً زمان ندارد. مثلاً آنها که قائل به کون و فساد بودند می‌گفتند یک صورت که معدوم

←

قوه به فعل اگر دفعی باشد حرکت نیست؛ اگر تدریجی باشد حرکت است.

غایت حرکت

قید بعدی این است: «**علی سبیل اتجاه نحو شیء**» به نحو توجه به سوی چیزی؛ یعنی نحوهٔ این تبدل نحوهٔ توجه به سوی شیء دیگر است. این نکتهٔ بسیار خوبی است و نظیر آن نکته‌ای است که ارسطو در تعریف خودش گنجاند آنجا که با آوردن «کمال اول» در تعریف حرکت، «کمال ثانی» را هم گنجاند. این آقایان می‌خواهند این طور بگویند (این نکته‌ای است که خیلی باید به آن توجه کرد) که در حرکت غایت داشتن مقوّم ذات حرکت است؛ یعنی حرکت بدون غایت معنی ندارد.

در میان امروزیها اصطلاحی هست که می‌گویند کمیت بر دو قسم است: «کمیت موجهه» و «کمیت غیر موجهه». کمیت موجهه کمیتی است که جهت دارد، یعنی به سوی چیزی است و کمیت غیر موجهه کمیتی است که جهت ندارد و به سوی چیزی نیست مثل کمیات هندسی. در مفهوم یک متر این نیست که جهت داشته باشد، یعنی نفس این کمیت، از آن جهت که کمیت است جهت ندارد که از این طرف باشد یا از آن طرف. ولی حرکت کمیتی است جهت‌دار و نمی‌تواند بی‌جهت باشد. به بیان دیگر «به سوی» در معنا و حقیقت حرکت خوابیده است و آن چیزی که حرکت به سوی آن متوجه است همان است که آن را «غایت» حرکت می‌نامند[1].

فلاسفه معتقدند که در حقیقت حرکت، توجه به سوی چیزی هست و حرکت به سوی هیچ چیز محال است. حتی هر قوه‌ای که در طبیعت غیر شاعر، حرکتی انجام

← می‌شود، صورت دیگر در «آن» موجود می‌شود. مثال دیگر که مورد قبول همه است در مورد «وصولات» است. گلوله‌ای که از اینجا حرکت می‌کند و به دیوار می‌رسد، رسیدنش در «آن» صورت می‌گیرد که طول زمانی، ولو جزء بسیار کوچکی از زمان، ندارد.

۱. مباحث غایات در باب علت و معلول کتاب **اسفار** گذشته است ولی به مناسبت بحث از غایت در مباحث حرکت، مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید: «**کما ستعلم فی مباحث العلة الغائیة**» در حالی که «ستعلم» نیست بلکه «مضی» است. در جلسهٔ اول عرض کردیم که این بی‌نظمی‌ها در کتاب **اسفار** فعلی وجود دارد و این دلیل بر این است که این نظم موجود را خود مرحوم آخوند نداده و **اسفار** در ابتدا به شکل دیگری بوده است. خیلی از مطالب را می‌گوید گذشت و حال آنکه در آینده می‌آید و خیلی از مطالب را، از جمله در اینجا، می‌گوید که در آینده می‌آید در حالی که گذشته است. در مباحث حرکت، اشاره‌ای به این مسئله که حرکت غایت دارد خواهد شد که در آنجا مفصل بحث می‌کنیم.

می‌دهد در حرکتِ خودش مطلوبی و غایتی دارد و به تعبیر ارسطو «کمال ثانی»ای دارد که به وسیلهٔ این حرکت، آن کمال ثانی را جستجو کرده و متوجه به سوی آن است. از اینجاست که این آقایان معتقدند که تکامل، جهت‌دار و هدف‌دار است.

اگر حرکت کمال شد، محال است به صورت تنزل باشد. مسئلهٔ تنزل و تنقص را بعد عرض می‌کنیم که از چه قبیل خواهد بود. در مواردی حرکت هست ولی تکامل نیست، مثل حرکت اینی. اگر شیء صد سال هم در مکان حرکت کند از نظر مکانی تکامل پیدا نمی‌کند چون از اول هم همان مقدار فضا را اشغال کرده بود. ما در اینجا مبنای خاصی داریم که هر حرکت اینی ترکیبی است از تکامل و تنقص، که بعد آن را مطرح می‌کنیم. در هر صورت آنجا که حرکت است، حرکت از آن جهت که حرکت است تکامل است. اینکه شیخ می‌فرماید «**علی سبیل اتجاه نحو شیء**» می‌خواهد بگوید که حرکت، حقیقتی است موجهه، جهت‌دار و غایت‌دار.

بعد شیخ این قید را اضافه می‌کند: «**و الوصول به الیه**»؛ به نحو اتجاه به سوی چیزی و وصول به سبب این حرکت به آن. می‌خواهد بگوید که هر تبدلی که در آن «**اتجاه نحو شیء**» باشد حرکت نیست، بلکه آن اتجاهی را حرکت می‌گویند که حرکت سبب ذاتی برای آن باشد. این باز اشاره است به یک مطلب عریض و طویل و دامنه‌دار که در مباحث غایات مطرح شده است[1].

در مبحث غایات بحثی دارند که می‌گویند غایت بر دو قسم است: «غایت بالذات» و «غایت بالعرض». می‌دانیم انسان دارای قوای مختلفی از جمله قوهٔ غاذیه و قوهٔ تناسل است و بقای نوع بر بقای قوهٔ تناسل مترتب است. آیا غایت وجود فرد، بقای نوع است؟ در اینکه بقای نوع بر وجود فرد مترتب می‌شود شکی نیست، ولی آیا این پدر برای این پسر خلق شده است؟ آیا هر پدری برای فرزندانش خلق شده است و آن فرزندان باز برای

---

۱. مبحث غایات در فلسفه از مهمترین و دقیقترین مسائل فلسفه است که مخصوصاً با فلسفه‌های امروز فوق‌العاده درگیری دارد و شیخ در اول **شفا** می‌گوید افضل اجزای حکمت بحث غایت است و خود بوعلی هم از همه مفصلتر و مشروحتر مبحث غایات را بحث کرده و با کمال تأسف مرحوم آخوند در **اسفار** بحث غایات را خیلی خلاصه کرده است. البته هرچه شیخ در **طبیعیات شفا** و در **الهیات شفا** آورده تلخیص کرده است ولی گاهی نیم صفحه یا یک صفحه از مطالب شیخ را در یک سطر به طور اشاره گنجانده و رفته است که اگر کسی قبلاً **شفا** را ندیده باشد درست سر در نمی‌آورد که چه می‌خواهد بگوید. خود مرحوم آخوند دو سه کلمه اضافه بیشتر در اینجا ندارد که ای کاش در مبحث غایات، ایشان بحث را خیلی مستوفیٰ بیان می‌کرد که امروز فوق‌العاده محل احتیاج است.

فرزندان خودشان خلق شده‌اند؟ آیا خلقت، نسلی را برای نسل بعد می‌آفریند؟ یا نه، غایت وجود هرکسی امر دیگری است و غایاتی که ذکر کردیم غایتهای بالعرض هستند؟

[فلاسفه] معتقدند که آن غایات، غایات هست ولی غایات بالعرض است نه غایات بالذات. پس «و الوصول به الیه» می‌رساند که مقصود غایاتی است که حرکت سبب بالذاتِ آن است نه غایاتی که حرکت سبب بالعرض آن است. مرحوم آخوند می‌گوید که «باء» در «و الوصول به الیه» بای «سببی ذاتی» است. حال اینکه ادبا قبول کنند که ما دو جور بای سببی داریم، بای سببی ذاتی و بای سببی بالعرض، بحث دیگری است.

غایت در حرکت مستقیم و حرکت دوری

مرحوم شیخ در آخر قید دیگری ذکر کرده است: «و هو بالقوة أو بالفعل». این «بالقوة أو بالفعل» توضیح همان غایت است یعنی همان «شیء» در عبارت «علی سبیل اتجاه نحو شیء و الوصول به الیه». پس آن شیئی که حرکت به سوی آن است یا بالفعل است یا بالقوه. باز در همین مباحث **اسفار** در بحث مربوط به غایت خواهد آمد که غایت حرکت، گاهی بالفعل است و گاهی بالقوه.

فلاسفه معتقدند که حرکت اگر مستقیم باشد، غایتش بالفعل است. در طبیعیات قدیم معتقد بودند که همهٔ عناصر حرکت مستقیم دارند، منتها دوتا از عناصر، حرکت به سوی مرکز و دوتای دیگر حرکت به سوی محیط دارند؛ آب و خاک، حرکت «مستقیم الی المرکز» دارند و هوا و آتش حرکت «مستقیم الی المحیط» دارند. حال با نظریات امروز این مسئله را چگونه باید حل کرد؟ در باب حرکات مستقیم و غیر مستقیم که در آینده خواهد آمد در این باره بحث می‌کنیم.

حال برویم سراغ حرکت دوری. در قدیم برای حرکت دوری به «حرکت فلک» مثال می‌زدند که البته حرکت دوری فلک هم گاهی دور کامل نبود. اما امروز مثالهای فراوانی می‌توان پیدا کرد مثل حرکات منظومه‌های شمسی و یا حرکات داخل ذرات که حرکت دوری است.

حرکت دوری را چگونه توجیه می‌کنیم و غایت آن چیست؟ شیء از یک نقطه شروع به حرکت می‌کند و باز به همان نقطه می‌رسد که جز سرگشتگی هیچ معنایی ندارد و شیء نمی‌تواند متوجه به سوی چیزی باشد، چون دائماً در یک مدار بسته حرکت می‌کند. اینها

معتقدند طبیعت غیر شاعر، محال است حرکت [غیر مرکبِ][1] طبیعیِ دوری داشته باشد. این معنایش این است که هرجا حرکت دوری داشته باشیم، یا حرکت، طبیعی نیست و از روی شعور و ادراک است (آنچنان که در باب فلک قائلند) و یا اگر طبیعی است، محصول یک قوه نیست، بلکه محصول دو قوهٔ متخالف و متضاد است. محال است یک قوه، مثلاً یک قوهٔ جاذبه به تنهایی اقتضایش این باشد که زمین بـه دور خـورشید بگـردد. قـوای متخالفِ جذب و دفع باعث می‌شود شیء حرکت دوری انجام بدهد[2]. این آقایان این چنین می‌گویند و این خلاف و ضد آنچه امروزه در علم جدید می‌گویند نیست. طبیعت واحد و قوهٔ واحد به اقتضای واحد محال است که حرکت دوری ایـجاد کـند، حـال ایـن حـرکت دایره‌ای باشد یا بیضوی یا هر حرکت دوری دیگر. پس حرکت دوری یا باید «شعوری» باشد و یا «حرکت مرکب طبیعی».

ممکن است گفته شود که اگر حرکت، شعوری هم بخواهد باشد، باز غایت نـدارد، چون وقتی جسم شاعری مثل فلک (به عقیدهٔ قدما) می‌گردد، به هر نقطه‌ای که می‌رسد از آن می‌گذرد. جواب می‌دهند که برای یک وجود شاعر «تجدد احـوال» پـیدا مـی‌شود. کودکی که دور خودش می‌چرخد، هر مقدار حرکتی که انجام می‌دهد همان برایش هدف است و هر حرکت برای او حالتی را تجدید می‌کند. هر مرتبه‌ای از حرکت کودک، غـایت برای مرتبهٔ قبل است و ذی‌الغایة نسبت به مرتبهٔ بعد. راجع به فلک، اینها چنین تـصور می‌کرده‌اند که حرکت فلک، یک حرکت عشقی است و در هر تجددِ حالی که برایش پیدا می‌شود باز یک به اصطلاح «میل» جدید در آن پیدا می‌شود مثل حرکتی که کودک به دور خودش انجام می‌دهد.

پس اینکه می‌گویند: «بالقوه أو بالفعل» برای این است کـه گـاهی غـایت، بـالفعل موجود است، مثل غایات حرکات مستقیم و گاهی غایت، بالقوه موجود است، مثل حرکت دوری شعوری که هر مرحله‌ای بالقوه غایت است برای مرحلهٔ بعد. این تعریفی است که شیخ در اینجا ذکر کرده است با همهٔ قیودی که دارد و با همهٔ تفصیلی که مرحوم آخوند در توضیح این قیود بیان می‌کند.

---

۱. [این اصطلاح اندکی بعد می‌آید.]

۲. سؤال: در علم امروز می‌گویند خود «قوّهٔ گریز از مرکز» محصول حرکت دوری است.
استاد: صحبت در این است که خود حرکت دوری محصول چیست.

تعاریف دیگر حرکت

دو تعریف دیگر هم در **اسفار** ذکر شده است که تعریفهای ساده‌تری است. می‌گوید رهط یا گروهی از حکمای اسلامی به تبعیت بعضی از قدما گفته‌اند: «**الحركة زوالٌ من حالٍ او سلوكٌ من قوة الى فعل**». بعد، از بوعلی نقل می‌کند که گفته است در این تعریف لفظ مترادفی به جای لفظی دیگر قرار داده شده است، چون حرکت و سلوک به یک معنا هستند. چه بگوییم «**حركة من قوة الى فعل**» و چه بگوییم «**سلوك من قوة الى فعل**» هر دو یکی است.

ایراد دیگری که بر این تعریف وارد است همان است که حاجی هم به آن اشاره می‌کند. زوال نظیر غیریت مفهوم منفی دارد؛ ما نمی‌توانیم حرکت را به یک امر منفی تعریف کنیم. لازمۀ حرکت «**زوالٌ من حالٍ**» هست، اما حرکت عین آن زوال نیست. لهذا در تعریف شیخ حرکت تبدل است که در مفهوم تبدل، زوال حالی و جانشین شدن حالی هر دو گنجانده شده است.

البته در اینجا ابهامی در بیان شیخ و آخوند و دیگران هست. می‌گویند آنها (گروهی از حکمای اسلامی) گفته‌اند: «**زوالٌ من حالٍ او سلوكٌ**». ایندو که نمی‌توانند یک تعریف باشند. لابد دو تعریف بوده است؛ یعنی بعضی گفته‌اند حرکت «**زوالٌ من حال**» است و بعضی گفته‌اند «**سلوكٌ من قوة الى فعل**» است؛ نمی‌شود هر دو را در یک تعریف بگنجانیم. پس کلمۀ زوال به تنهایی نمی‌تواند تعریف حرکت باشد.

مرحوم آخوند می‌گوید «**اقرب التعاريف**» و نزدیکترین تعریفها ـ که ظاهراً این هم از شیخ است ـ این است که بگوییم «**الحركة موافاة حدودٍ بالقوة على الاتصال**» حرکت عبارت است از موافات حدها. موافات باب مفاعلۀ از «وفی» است. «وفی» گاهی به معنای وفای به عهد و گاهی به معنای استیفا و توفّی یعنی استیعاب تمام یک شیء است. در کتب لغت مثل **قاموس** «وافیٰ» را به معنای «اتیٰ» هم آورده‌اند. اگر مفهوم «آمدن» را با مفهوم «استیفا» ترکیب کنید از آن موافات درمی‌آید. «**موافاة حدود بالقوة على الاتصال**» معنایش این می‌شود که حرکت عبارت است از اینکه جسم تمام حدود مسافت را متصلاً استیفا کند؛ هیچ حدی نماند مگر اینکه این جسم یک آنْ در آن حد بوده است، ولی به شرط اینکه استیفای این حدود، متصل باشد یعنی وحدت اتصالی داشته باشد نه اینکه موافاتها از یکدیگر منفصل باشند. این موافات تدریجی باید ممتد، متصل و واحد باشد. راجع به کلمۀ موافات و حدود اگر بیش از این بخواهیم توضیح بدهیم، باید حرکت توسطی را که در

فصل بعد ذکر می‌شود ذکر کنیم. این تعریف با حرکت توسطی بیشتر جور درمی‌آید چنانکه مرحوم آخوند هم به این مطلب اشاره می‌کند.

چند نکته دربارهٔ تعریف حرکت

اینها مجموع تعریفاتی است که برای حرکت شده است. ما چند نکته در اینجا عرض می‌کنیم و شاید در جلسهٔ بعد بیشتر این مطالب را توضیح دهیم.

دیدیم حرکت امری است بیّن الوجود ولی در عین حال متشابه الماهیه و متشابه المعنی. امری که وجودش اینقدر واضح است تعریف کردن و شکافتن معنا و ماهیتش اینقدر مشکل است.

اولین نکته این است که آیا اساساً حرکت امری جدا از همهٔ مقولات است؟ این خودش مسئله‌ای است. گفتیم فلاسفه، اشیای عالم را در یک تقسیم‌بندی داخل در ده مقوله می‌کنند. جز ذات واجب الوجود که فوق مقولات است و جز امور اعتباری و قراردادی که چون وجود ندارند دارای ماهیت نبوده و دونِ مقولات هستند، موجوداتِ دارای ماهیت از ده مقوله خارج نیستند: جوهر و نُه مقولهٔ معروف عرض. آیا حرکت اصلاً داخل در مقوله‌ای هست یا داخل در مقوله‌ای نیست و اگر هست داخل در کدام مقوله است؟

از جمله حرفهای خوب مرحوم آخوند یکی این است که می‌گوید حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، بلکه نحوه‌ای از انحاء وجود است. حرکت از سنخ وجودات است نه از سنخ ماهیات، چون به عقیدهٔ مرحوم آخوند که قائل به اصالةالوجود است نه تنها ذات واجب‌الوجود داخل در مقولات نیست بلکه وجودات به طور کلی از مقولات خارج هستند و بعداً خواهیم رسید که حرکت نحوهٔ وجود است. شیخ اشراق حرکت را یک مقولهٔ مستقل دانسته است و از کلمات امثال بوعلی درست مطلب روشن نیست. بعید نیست که بوعلی حرکت را از همان مقولهٔ «ان یفعل» و یا «أن ینفعل» یعنی تحریک را از مقولهٔ فعل و تحرک را از مقولهٔ انفعال می‌دانسته است.

بنابراین وقتی حرکت را تعریف می‌کنیم، بر مبنای مرحوم آخوند یک امر ذات الماهیه را تعریف نمی‌کنیم که جنسی و فصلی داشته باشد. پس تعریفش «رسم» خواهد بود نه «حدّ» ، زیرا شیئی حد دارد که جنس و فصل داشته باشد و شیئی جنس و فصل دارد که خودش از ماهیات باشد. چیزی که از ماهیات نیست، جنس و فصل ندارد.

بنابراین اگر تعاریف حرکت، گوناگون هم باشد مانعی ندارد، چون یک شیء بیش از

یک «تعریف حدی» نمی‌تواند داشته باشد، اما می‌تواند چندین تعریف غیر حدی داشته باشد. اگر بخواهیم انسان را تعریف حدی کنیم یک تعریف حدی بیشتر ندارد، ولی اگر آن را به لوازم و آثارش تعریف کنیم به چندین طریق می‌توان آن را تعریف کرد که همه هم درست باشد؛ منتها باید ببینیم در میان تعریفات رسمی کدامیک جوانب را بهتر بیان کرده است[۱].

نکتهٔ دیگری که در باب تعریفات حرکت باید ذکر کنیم این است که در فصل بعد ما بحث می‌کنیم که آیا حرکت به معنی توسط وجود دارد یا حرکت به معنی قطع وجود دارد یا هر دو وجود دارد، همچنان که از کلمات مرحوم آخوند استفاده می‌شود. اگر گفتیم حرکت به معنی قطع وجود دارد نه حرکت به معنی توسط، حرکت را باید به یک نحو تعریف کنیم و اگر بگوییم حرکت به معنی توسط وجود دارد نه حرکت به معنی قطع، باید حرکت را به نحو دیگری تعریف کنیم. لهذا بهتر این بود که مرحوم آخوند قبل از اینکه حرکت را تعریف کند، اول بیان می‌کرد که حرکت به معنی توسط و حرکت به معنی قطع به چه معناست و کدام یک وجود دارد و بعد به تعریفات می‌پرداخت.

مسئله‌ای که برای ما باقی می‌ماند، مقایسهٔ این تعریفات است. حتماً این تعریفات باید مقایسه بشود تا ببینیم جامعترین تعریفات کدام است. آنچه در اینجا بیان شده همهٔ تعریفات نیست و تعریفات دیگری هم می‌توان ارائه کرد. معمولاً تعریف ارسطویی را از همهٔ تعریفها جامعتر می‌دانند. آیا تعریف ارسطو از تعریف بوعلی جامعتر است و یا تعریف حرکت به حدوث تدریجی ـ که ظاهراً منتخب خود مرحوم آخوند است ـ جامعترین تعاریف است؟ خود مرحوم آخوند در بعضی جاهای دیگر حرکت را به «صیرورت» به معنای گردیدن تعریف می‌کند که مصدر «صار» از «افعال ناقصه» است. گاهی به جای گردیدن، از «شدن» استفاده می‌شود؛ می‌گویند چیزی چیز دیگری «می‌شود» که الآن در فارسی معمول است.

ما همهٔ اینها را باید مقایسه کنیم و ببینیم کدام یک بهتر است. برای مقایسهٔ این تعاریف بهتر این است که صبر کنیم که ابتدا بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی مطرح شود و

---

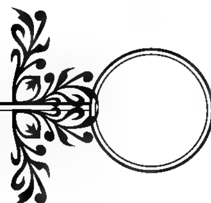
۱. **سؤال:** اگر حرکت را از سنخ وجود بدانیم پس دو مقولهٔ «ان یفعل» و «ان ینفعل» را نیز باید از مقولات خارج کنیم.
استاد: نه، میان آن دو مقوله با حرکت فرق گذاشته‌اند که بعد به آن می‌رسیم.

بعد که از آن بحث فارغ شدیم به مقایسهٔ این تعریفات بپردازیم[1].



۱.[متأسفانه استاد ظاهراً فراموش کرده‌اند که پس از اتمام بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی در جلسهٔ ششم، به مقایسهٔ تعریفات حرکت بپردازند.]

تحقیق دربارهٔ چگونگی وجود حرکت



جلسهٔ چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی تحقیق القول فی نحو وجود الحرکة

«قال الشیخ فی‌الشفاء: الحرکة اسم لمعنیین...»[1].

این فصل را تحت عنوان «فی تحقیق القول فی نحو وجود الحرکة» عنوان کرده‌اند. می‌خواهند تحقیق کنند و ببینند که چیزی به نام حرکت که در خارج وجود دارد وجودش چگونه وجودی است؟ آیا این وجود یک وجود بسیط «نقطه مانند» است، یعنی قابل تجزی به اجزاء نیست یا اینکه وجودش یک وجود «خط مانند» است، یعنی قابل تجزی به اجزاء است؟ قهراً اگر وجود حرکت نقطه‌مانند باشد، لازمه‌اش این است که امری دفعی‌الوجود و آنی‌الوجود و در عین حال مستمر البقاء باشد؛ یک امر بسیط غیر متجزی که در «آن» حادث می‌شود و بعد در زمان باقی می‌ماند. ولی اگر وجود حرکت را خط مانند بدانیم حرکت در این صورت امری نیست که در آنْ حادث شود؛ حدوثش حدوث آنی نیست بلکه حدوث زمانی است و این حدوث مستمر است و یک فنای مستمر هم دارد.

پس می‌خواهیم ببینیم که آیا نحوهٔ وجود حرکت از قبیل نحوهٔ وجود نقطهٔ هندسی

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۱، ص ۳۱.

است یا از قبیل نحوهٔ وجود خط هندسی است که اینها دو نوع وجود و دو نحوهٔ از وجودند. به همین جهت است که عرض کردیم که حق این بود که مرحوم آخوند تعاریف حرکت را بعد از این فصل قرار می‌دادند. ما یک شیء را که تعریف می‌کنیم اول باید نحوهٔ وجود آن را تشخیص دهیم که چه نحوه‌ای از وجود دارد و بعد وارد تعریف آن بشویم.

در اینجا هم مرحوم آخوند از کلمات شیخ استفاده می‌کند. ابتدا مطلبی را از شیخ به تفصیل نقل می‌کند و بعد می‌فرماید: «**و فیه مواضع من الانظار نقضاً و إحکاماً**» یعنی مطلب شیخ محل نظرهایی است که بعضی از این نظرها، نظرهای منفی و نقضی و ردّی است و بعضی، نظرهای توجیهی و تأییدی است؛ برخی رد نظریهٔ شیخ است و برخی توجیهی است برای حرف شیخ.

محل نزاع در مورد حرکت توسطیه و قطعیه

شیخ در **شفا** این طور فرموده است که «**الحرکة اسم لمعنیین**» حرکت، اسم برای دو معنی است. نگفته است «الحرکة علی قسمین». تعبیر اخیر اگر باشد یعنی حرکت مشترک معنوی میان دو قسم است. مثل اینکه بگوییم «**الحرکة إما مستقیمة أو مستدیرة**»؛ حرکت یک معنی است که به مستقیم و غیر مستقیم تقسیم می‌شود. ولی شیخ می‌گوید: «**الحرکة اسم لمعنیین**» یعنی اینها دو معنایی هستند که قدر مشترک ندارند، مثل همان نقطه و خط. آیا از این دو معنا کدامیک در خارج وجود دارد و کدامیک ساختهٔ ذهن است؟ باز از همان تشبیه خودم استفاده می‌کنم. (تعبیر «خطی» و «نقطه‌ای» در کلمات شیخ و آخوند نیست ولی برای فهم مطلب مفید است.) درست مثل این است که دربارهٔ نحوهٔ وجود یک شیء اختلاف داشته باشیم. یکی معتقد باشد که نحوهٔ وجود خارجی این شیء وجود نقطه‌ای است و نحوهٔ وجود خطی در ذهن است، یعنی ذهن این وجود نقطه‌ای را خط تصور می‌کند، نظیر حرکت جوّاله یا قطره‌ای که از آسمان فرود می‌آید. دیگری ممکن است بگوید که این شیء در خارج به صورت خط وجود دارد ولی ذهن آن را به صورت نقطه می‌بیند. مثلاً ممکن است یکی از اضلاع یک مکعب چنان در دید ما قرار گیرد که آن را به صورت نقطه ببینیم. در این صورت ما یک خط را به صورت رأس زاویه می‌بینیم. البته نقطه در مثال اخیر، نقطهٔ واقعی نیست چون نقطهٔ واقعی بی‌بعد است.

در باب حرکت، هم به آن معنا حرکت می‌گویند و هم به این معنا، ولی بحث این است که آیا آن که در خارج وجود دارد آن معنای نقطه‌ای است و معنای خطی ساختهٔ ذهن

ماست یا آن که در خارج وجود دارد آن معنای خطی است و معنای نقطه‌ای ساختهٔ ذهن ماست.

در کلام شیخ در اینکه یکی از ایندو را ذهن ما می‌سازد تقریباً بحثی نیست. جسم که حرکت می‌کند و مثلاً یک کبوتر از روی این دیوار به روی آن دیوار می‌رود یک وقت می‌گوییم این حرکت یک امر متصل ممتد و یک حقیقت کشش‌دار است که یک نهایتش این دیوار است و نهایت دیگرش آن دیوار دیگر. این حرکت که کبوتر از این دیوار تا آن دیوار رفت و یک ثانیه طول کشید، یک امتداد به امتداد مسافت دارد و یک امتداد دیگر به امتداد زمان. این یک ثانیه خودش یک کششی است: از اولِ یک ثانیه تا آخر یک ثانیه. شیخ می‌گوید حرکت به معنای یک امر متصل ممتد، امری است معقول، یعنی امری است ذهنی نه خارجی. از آنجا که کلام شیخ در اینجا دو جزء دارد یکی اینکه حرکت به معنای امر متصل در خارج وجود ندارد و دیگر اینکه در ذهن وجود دارد، برای هر دو، دلیل آورده است.

استدلال شیخ بر نفی حرکت قطعیه در خارج

اما اینکه حرکت قطعیه در خارج وجود ندارد به این دلیل است که وقتی شیء مثلاً به حرکت مکانی حرکت می‌کند و مکانی را ترک می‌کند، مادامی که شیء در حرکت است و اشتغال به حرکت دارد، هنوز حرکت تماماً وجود پیدا نکرده است، چون هنوز قسمتی از آن باقی مانده است و وقتی آن آخرین جزء حرکت، وجود پیدا می‌کند در آن وقت هیچ چیزی وجود ندارد. پس حرکت نمی‌تواند به صورت یک امر متصل و ممتد در خارج وجود داشته باشد. شیء وقتی که مشغول حرکت است قسمتی از حرکت را انجام داده و قسمتی را هنوز انجام نداده است. آن قسمتی را که انجام داده الآن معدوم است و قسمتی را هم که انجام نداده معدوم است. پس این امر متصل ممتد کجاست؟ پس نمی‌توانیم بگوییم حرکت به این معنا در خارج وجود دارد.

شیخ می‌گوید اگر حرکت امری بود که تدریجاً حادث می‌شد و بعد باقی می‌ماند می‌توانستیم آن را امر متصلی در خارج بدانیم. اگر ما با مداد یک خط به وجود بیاوریم این خط تدریجاً حادث می‌شود و هرچه حادث می‌شود باقی می‌ماند. وقتی که این مداد به آخر صفحه می‌رسد یک امر متصلی در خارج وجود دارد. اما اگر فرض کنیم که مداد به‌گونه‌ای باشد که از یک طرف که خط ایجاد می‌کند از طرف دیگر این خط پاک شود، وقتی که مداد

به آخر صفحه می‌رسد چه چیزی وجود دارد؟ آیا امر متصلی وجود دارد؟ امر متصلی وجود ندارد. پس به این دلیل حرکت قطعی در خارج وجود ندارد. (البته این سخن محل بحث است که بعد عرض می‌کنم.)

اما در مورد اینکه چرا آن امر متصل در ذهن وجود دارد شیخ همان حرفی را می‌زند که امروزی‌ها دربارهٔ چشم مطرح می‌کنند و قبلاً به آن اشاره کردیم. البته شیخ معتقد است که این عمل در خیال صورت می‌گیرد ولی آنها می‌گویند که این در خود چشم صورت می‌گیرد. شیخ می‌گوید شیء وقتی حرکت می‌کند و در مقابل دوربین ذهن قرار می‌گیرد، در ذهن هم مطابق همان حرکتی که در خارج انجام می‌گیرد امری شکل می‌گیرد، چون ذهن آینه‌ای است در مقابل خارج. همان طور که حرکت در خارج تدریجاً حادث می‌شود در ذهن هم تدریجاً حادث می‌شود ولی در خارج هر قسمتی که موجود می‌شود معدوم می‌شود ولی در خیال، دیگر معدوم نمی‌شود و هر قسمتی که موجود می‌شود در خیال باقی می‌ماند. نتیجه این است که حالت ذهنی حرکت، نظیر حالت خارجی آن خطی است که روی صفحه می‌کشیم که تدریجاً حادث می‌شود ولی آنچه حادث می‌شود باقی می‌ماند. این است که حرکت در ذهن و در عقل به صورت یک امر متصل است.

البته شیخ در اینجا کلمهٔ «معقول» را به کار می‌برد ولی مقصودش عقل نیست چون در عقل، اتصال و امتداد معنا ندارد، بلکه مقصود او در اینجا «ذهن» است که گاهی تعبیر به خیال می‌کند. پس حرکت در ذهن امری است متصل و ممتد، ولی در خارج چنین چیزی وجود ندارد. پس یک معنای حرکت این است: «**الامر المتصل الممتد الذی هو معقول فی الذهن و لیس بموجود فی الخارج**» که آن را در اصطلاح «الحرکة بمعنی القطع» می‌نامند و گاهی به «الحرکة القطعیة» تعبیر می‌کنند که تعبیر دقیقی نیست، چون «الحرکة القطعیه» و «الحرکة التوسطیه» بوی تقسیم حرکت به دو قسم را می‌دهد و حال آنکه گفتیم حرکت به دو قسم تقسیم نمی‌شود، بلکه دو معنای جداگانه دارد. پس بهتر این است که بگوییم «الحرکة بمعنی القطع» و «الحرکة بمعنی التوسط».

وجه تسمیهٔ حرکت به معنای قطع چیست؟ ظاهراً یکی از معانی قطع، مرور و عبور تدریجی است. «قطَع النهر» یعنی از نهر تدریجاً عبور کرد. شاید در اصل، بریدن‌های تدریجی را «قطع» می‌گفته‌اند ولی حالا معمول شده باشد که بریدن آنی و بریدن تدریجی هر دو را قطع گویند. به هر حال اگر حرکت را به این معنا تصور کنیم به حرکت ماهیت خطی داده‌ایم؛ یعنی نحوهٔ وجودش نحوهٔ وجود خط است که امری است متصل و ممتد.

مراد از حرکت توسطیه چیست؟

گفتیم حرکت معنی دیگری هم دارد که آن را به «**التوسط بین المبدأ و المنتهیٰ**» تعریف می‌کنند و مفهوم نقطه‌ای دارد. کبوتری که از روی این دیوار حرکت می‌کند تا به آن دیوار می‌رسد شروع حرکتش یعنی پیدایش یک امر بسیط که هیچ اتصال و امتداد و قبل و بعد ندارد ولی آن که آناً وجود پیدا کرده است استمرار دارد. همان امر بسیط در ظرف این یک ثانیه‌ای که حرکت کبوتر طول می‌کشد استمرار دارد. همان که در آنِ اول وجود پیدا کرده در آنِ دوم هم هست در آنِ وسط هم هست و در آنِ آخر هم هست. همان است که در تمام این آنات وجود دارد نه یک امر کشش‌دار که جزء اولش در اول وجود دارد و جزء وسطش در وسط و جزء آخرش در آخر؛ یک امر بسیط نقطه‌وار که هیچ امتدادی ندارد، آناً حادث می‌شود و باقی می‌ماند. اینکه کبوتر از این دیوار به سوی آن دیوار حرکت کرد معنایش این است که یک امر حادث شده است و این امر در ظرف همین یک ثانیه باقی است. این را این طور بیان می‌کنند: «**کون الجسم متوسطاً بین المبدأ و المنتهی بحیث کل حدٍّ فُرِض فی الوسط لا یکون الجسم فیه قبل آن الوصول و لا بعده**» بودن جسم میان مبدأ و منتها به طوری که جسم، قبل از آنِ وصول و بعد از آنِ وصول در آن حد نیست. هر حدی از این مسافت را که در نظر بگیرید یک آنِ وصول به آن حد دارد. در یک آن، به آن حد واصل می‌شود و در آنِ قبل در آن حد نیست و در آنِ بعد هم در آن حد نیست. این جسم فقط در یک آنْ در این حد قرار دارد. مراد از حد در مثال ما هر نقطه‌ای است که در مسافتِ این دیوار تا آن دیوار [واقع است.] این تعبیری که من کردم که «**لایکون الجسم فیه قبل آن الوصول و لابعد آن الوصول**» از **منظومه** است. تعبیری که **اسفار** نقل کرده است مقداری ابهام دارد. نمی‌دانم که این غلط نسخه است یا اینکه در کلمات شیخ هم همین طور بوده است، ولی مقصود به هر حال همین است.

مطلب دیگر این است که در عبارت شیخ که می‌گوید: «**کون الجسم بین المبدأ و المنتهی بحیث کل حد فرض فی الوسط لایکون قبله و لا بعده فیه**» ظاهر این است که جسم در یک حد از مسافت قرار می‌گیرد و حال آنکه جسم در حد مسافت قرار نمی‌گیرد؛ جسم همیشه در مقداری از مسافت قرار می‌گیرد. این کبوتر که حرکت می‌کند در مقداری از مکان قرار می‌گیرد نه در حدی از مکان. بله، هر حدی از این جسم را که در نظر بگیرید در حدی از مسافت قرار می‌گیرد. این جسم قبل از آنِ وصول و بعد از آنِ وصول در آن حد نیست و در آنِ وصول هم جسم در حد نیست بلکه حد جسم در حد مسافت است. مگر اینکه بگوییم

مقصود از حد، حد مصطلح نیست بلکه مقصود هر مقداری از مسافت است که بین‌الحدین قرار می‌گیرد[1]. اگر حد را به این معنا، یعنی مقداری از مسافت که بین‌الحدین است، بگیریم جسم همیشه در حدی از مسافت است ولی فقط یک آنْ در آن حد از مسافت است. در آنِ بعد، آن حد تبدیل به حد دیگری شده و در آنِ قبل هم آن حد، حد دیگری بوده است. همیشه ظرف جسم لغزان است. ظرف جسم، یعنی آن مقداری از مسافت که این جسم در آن قرار گرفته است، فقط برای یک آن، ظرف این جسم است.

از این دو معنای حرکت، یعنی حرکت به معنی قطع و حرکت به معنی توسط، شیخ حرکت به معنی قطع را امری معقول و ذهنی ولی حرکت به معنی توسط را امری عینی و خارجی می‌داند. پس در واقع شیخ قائل به وجود نقطه‌ایِ حرکت و منکر وجود خطیِ حرکت است. اگر نقطه‌ای را حرکت بدهند، در اثر حرکت، ما نقطه را به صورت خط می‌بینیم. به نظر شیخ آنچه وجود دارد یک امر بسیطِ سیال و نقطه‌وار است نه یک امر ممتد متصل؛ امر ممتد متصل ساختهٔ ذهن ماست.

رابطهٔ حرکت توسطیه و قطعیه با زمان

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا حرکتِ به این معنا در «زمان» وجود دارد؟ حرکت به معنی توسط نمی‌تواند در زمان وجود داشته باشد، چون زمان ممتد است و حرکتْ نقطه. آیا می‌توان نقطه‌ای را که در رأس یک زاویه قرار دارد بر یک خط منطبق کرد؟ چنین چیزی محال است.

برای فهم بهتر مطلب ببینیم حرکت قطعی که در زمان صورت می‌گیرد چگونه است. اگر حرکت قطعی در خارج وجود داشته باشد وجودش در زمان، معقول و متصور است چون فرض این است که وجودش وجود ممتد است و زمان هم که یک کشش و امتداد است، بنابراین یک امر ممتد بر یک امر ممتد دیگر منطبق می‌شود. وقتی می‌گوییم یک ثانیه یعنی یک کشش خاص. اگر حرکت هم امتداد و کشش باشد، معنایش این است که یک کشش که نامش حرکت است بر یک کشش دیگر که نامش زمان است و در مثال ما یک ثانیه امتداد دارد منطبق است. این، مقدار است و آن هم مقدار و ایندو بر هم منطبق

---

۱. آقای طباطبایی یک وقت می‌فرمودند که در خیلی از جاها مقصود فلاسفه از «حد» چنین چیزی است. حتی در مواردی می‌گفتند که برای ما قابل قبول نیست که در بحث «آن» آن را مطرح می‌کنیم.

می‌شوند. این معنای وقوع حرکت قطعی در زمان است. اما اگر حرکت را توسطی و به صورت نقطه‌ای بدانیم، زمان که در مثال ما یک ثانیه است دارای کشش است ولی حرکت به معنای توسط کشش ندارد.

پس وقوع حرکت در زمان طبق قول شیخ به چه معناست؟ شیخ می‌گوید به یکی از این دو معناست: یک معنای وقوع حرکت توسطی در زمان این است که می‌شود برای زمان، آنات فرض کرد و حرکت در آنات زمان قرار می‌گیرد. هر آنی از آنات این زمان را که در نظر بگیریم حرکت در یکی از آنها وجود دارد. همان طور که حرکت در حدود مسافت وجود دارد، در حدود زمان وجود دارد. پس یک معنای اینکه حرکت در زمان است این است که برای زمان، «آن» می‌شود فرض کرد و این حرکت در آنْ که امری اعتباری و قراردادی است وجود دارد. اگر چنین بگوییم خود شیخ هم متوجه هست که وقوع حرکت در زمان یک امر قراردادی می‌شود نه یک امر واقعی.

معنای دیگر وقوع حرکت توسطی در زمان این است که حرکت توسطی از حرکت قطعی که در ذهن وجود دارد خالی نیست و آن حرکت قطعی منطبق بر زمان است. پس در واقع «وصف شیء به حال متعلَّق» می‌شود. حرکت قطعی بر زمان منطبق است و زمانی بودن حرکت توسطی به معنای زمانی بودن امری است که ملازم با آن است. این امر خارجی، ملازم با یک امر ذهنی است که آن امر ذهنی منطبق با زمان است. این، دو توجیهی است که شیخ در مورد زمانی بودن حرکت توسطی ارائه می‌دهد که مرحوم آخوند همین جا به شیخ ایراد می‌کند که بعد خواهد آمد.

پس به طور خلاصه شیخ معتقد است که حرکت قطعی در اعیان وجود ندارد و آنچه وجود دارد حرکت توسطی است. بعد که می‌خواهد معنای زمانی بودن حرکت توسطی را بیان کند دو نوع توجیه می‌کند. یکی این که می‌گوید این وصفِ زمانی بودن حرکت توسطی از قبیل وصف شیء به حال متعلق است، که جز مجاز معنای دیگری ندارد. توجیه دیگر برای اینکه حرکت توسطی در زمان واقع است این بود که حرکت توسطی در حد زمان واقع است. این مثل آن است که بگوییم که رأس یک زاویه ـ که فرض کنیم نقطهٔ واقعی است ـ در مکان قرار گرفته است. مکان آن چیست؟ رأس زاویه در نقطه قرار گرفته است که این نقطه تعلق دارد به مسافت و مکان. پس در واقع خود این رأس زاویه در مکان قرار نگرفته است؛ در حد مکان قرار گرفته نه در خود مکان.

مرحوم آخوند بعد از نقل سخن شیخ هفت بحث را در ضمن «**و فیه مواضع من النظر**

نقضاً و إحکاماً» مطرح می‌کند که چنانکه گفتیم بعضی به صورت ایراد بر حرف شیخ است و برخی به صورت توجیه (و نه تأیید).

پاسخ مرحوم آخوند به اشکال شیخ در مورد حرکت قطعیه

بحث اول به شکل ایراد است: شما خودتان در باب مقولهٔ اضافه گفته‌اید هر چیزی نحوهٔ خاصی از وجود دارد. وقتی می‌گوییم فلان شیء وجود دارد یعنی به نحوهٔ خاص خودش وجود دارد نه به نحوهٔ وجود دیگر. اگر از ما بپرسند آیا عرض وجود دارد یا خیر (این مثال را من می‌گویم) می‌گوییم وجود قائم به نفس ندارد، وجود لا فی الموضوع ندارد. ما از عرض انتظار نداریم که وجود لا فی الموضوع داشته باشد و الّا هر موجودی را مـی‌شود گـفت وجود ندارد ولی وجود به نحو وجود یک شیء دیگر. می‌توان گفت ممکن وجود ندارد یعنی وجودِ وجوبی ندارد و واجب‌الوجود هم وجود ندارد یعنی وجود امکانی ندارد. شما می‌گویید حرکت در خارج به صورت امر متصل وجود ندارد. می‌گوییم دو نـحوه وجـود بـرای امـر متصل که در خارج وجود دارد می‌شود تصویر کرد: یک نحوهٔ وجودِ امر متصل، مثل وجود خطی است که با مداد رسم می‌کنیم؛ یعنی به صورت امر تدریجیّ‌الحدوث و دفعیّ‌البقا که اجزایش با یکدیگر اجتماع در وجود داشته باشند به طوری که بتوان گفت این جزء و آن جزء با هم در یک آنْ وجود دارد. حرکت چنین نحوهٔ وجودی ندارد.

اما نحوهٔ دومی که برای امر متصلی که در خارج وجود دارد می‌توان تصویر کرد این است که بگوییم به امتداد زمان وجود دارد؛ به امتداد زمان ممتد است که معنای آن این است که منطبق با زمان است. همان طور که زمان پس و پیش دارد و یک کشش است حرکت هم کشش ممتد به امتداد زمان است؛ یعنی هر مرتبه‌اش در مـرتبه‌ای از زمـان وجود دارد نه اینکه جمیع مراتبش در جمیع زمانها وجود دارد و مثلاً جمیع مراتبش در آنِ آخر وجود داشته باشد. وقتی می‌گویند حرکت قطعیه یک امر مـتصل مـمتد است نـباید چنین تصور کرد که یک امر متصل ممتد و کشش‌دار با تمام کشش و ابعادش هـمه بـا یکدیگر اجتماع در زمان دارند.

حرکت بُعدی دارد به بعد زمان. ما اگر دو امتداد مکانی را بر یکدیگر منطبق کنیم و مثلاً بگوییم پشت جلد این کتاب با روی این ضبط صوت بر یکدیگر منطبق هستند معنی این انطباق چیست؟ آیا معنایش این است که تمام روی ضبط صوت بر تک‌تک اجزای جلد این کتاب منطبق می‌شود؟ چنین نیست، بلکه معنایش این است که اجزای این بر

اجزای آن منطبق می‌شود یعنی اولِ این بر اول آن، وسط این بر وسط آن و آخر این بر آخر آن انطباق می‌یابند. حرکت و زمان که بر یکدیگر منطبق می‌شوند به این صورت منطبق می‌شوند، نه اینکه تمام اجزای حرکت در تمام اجزای زمان وجود دارد. هر جزئی از حرکت در جزئی از زمان وجود دارد. شما در مورد این شیء که در حال حرکت است می‌گویید آن که وجود پیدا کرده که معدوم است و آن هم که وجود پیدا نکرده که وجود پیدا نکرده است. می‌گوییم آن که وجود پیدا کرده است الآن معدوم است ولی در ظرف خودش موجود است. ظرفش که «حالا» نیست ظرفش زمان ماضی است. ماضی در حال موجود نیست ولی ماضی در ماضی موجود است. اگر از ما بپرسند دیروز موجود است یا معدوم، می‌گوییم دیروز در امروز معدوم است ولی آیا دیروز در دیروز هم معدوم است؟ نه، دیروز در دیروز موجود است. حرکتِ دیروز ما در امروز معدوم است ولی حرکت دیروز در دیروز وجود دارد[1].

مثالی از میرداماد

میرداماد مثال خیلی خوبی زده است که حاجی در حواشی خود بر **اسفار** در بخش الهیات آن را نقل کرده است. می‌گوید فرض کنید مورچه‌ای روی فرشی که رنگ‌های مختلف داشته باشد حرکت می‌کند. این مورچه به اعتبار محدودیت وجودش، الآن که روی رنگ سفید حرکت می‌کند دنیایش دنیای سفید است. همین‌قدر که روی رنگ قرمز قرار گیرد برای او دیگر سفید معدوم است و تا زمانی که روی قرمز حرکت می‌کند دنیای او قرمز است. وقتی روی قسمت مشکی حرکت می‌کند دیگر برای او نه سفیدی وجود دارد و نه قرمزی. اما موجودی که از بالا نگاه می‌کند نسبتش به سفید و قرمز و سیاه، واحد است یعنی همه به یک معنا و یک نحو برای او موجود هستند.

همان طور که میرداماد گفته است، برای موجودی که در عالم دهر است امور زمانی مجتمع‌الوجود هستند ولی خودشان برای خودشان متفرق الوجود هستند: «**المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر**». برای خداوند ماضی و «آن» و مستقبل، دیگر وجود ندارد. آنچه که در حال وجود دارد برای خداوند به علم حضوری وجود دارد و آنچه که در

---

۱. **سؤال:** مقصود شیخ وجود در عالم اعیان است. آیا دیروز الآن هست؟
استاد: چرا باید الآن باشد؟ مگر وجود در اعیان یعنی وجود در الآن؟ آیا الآن در دیروز وجود دارد؟ نه، پس آیا می‌توان گفت «الآن» هم معدوم است؟

گذشته و آینده هم وجود دارد خداوند به آن علم حضوری دارد. ماضی و آنْ و مستقبل برای ما معنا دارد. غیب و شهادت هم همین طور است. غیب و شهادت برای یک موجودِ محدود معنا دارد ولی برای یک موجود نامحدود معنا ندارد[۱].

به هر حال سخن مرحوم آخوند این است: شمای شیخ از حرکت انتظار دارید که به صورت یک امر متصل در جمیع اجزای زمان وجود داشته باشد یعنی به تمام اجزایش در تمام زمان حرکت وجود داشته باشد. شک ندارد که حرکت به این نحو وجود ندارد و ما از حرکت چنین انتظاری هم نداریم. مثل همان حرفهایی که خودتان می‌گویید که کسی از اینکه مضاف[۲] وجود دارد نباید آن نحوهٔ وجود را انتظار داشته باشد که از کیفیات انتظار دارد و از وجود عرض هم نباید آن معنی را انتظار داشت که از وجود جوهر انتظار می‌رود. حرکت، به معنی امر ممتد و متصلِ منبسط به انبساط زمان است و هر جزئش در جزئی از زمان واقع می‌شود. به آن معنا که زمان معدوم است حرکت هم معدوم است، ولی زمان در ظرف خودش که معدوم نیست در ظرف زمانِ بعد معدوم است. هر جزء حرکت هم در ظرفِ آن جزء بعدش معدوم است و این ضرری نمی‌زند. پس آن بیانی که شیخ کرد برای اینکه حرکت قطعی در اعیان وجود ندارد مردود است.

ایراد دیگر مرحوم آخوند بر شیخ

بعد مرحوم آخوند می‌گوید عجیب است که این حرف را کسی می‌زند که زمان را امری حقیقی می‌داند. می‌دانید که بحثی است راجع به زمان که آیا زمان وجود عینی دارد یا وجود ذهنی؟ مخصوصاً در میان فلاسفهٔ غرب کسانی بوده‌اند و هنوز هم هستند که زمان

---

۱. در کتاب **اثبات وجود خدا** مثال خوبی آمده است راجع به اینکه چگونه تصویر می‌شود که انسانی از غیب و نهان خبر بدهد. می‌گوید فرض کنید که موجودی در سطح یک دریا زندگی می‌کند و فقط ابعاد سطح دریا را می‌بیند. چنین موجودی تمام حوادثی را که در سطح دریا رخ می‌دهد می‌بیند و براساس آن پیش‌بینی می‌کند که آن کشتی از این طرف و آن قایق از آن طرف می‌آید و باد از طرف دیگر. اما اگر موجودی از آنچه در عمق دریا می‌گذرد آگاه باشد می‌تواند پیش‌بینی کند که در فلان ساعت و فلان دقیقه حادثهٔ معین دیگری رخ می‌دهد. برای آن فردی که آنچه برایش وجود دارد فقط سطح دریاست این موجود از حادثه‌ای خبر می‌دهد که غیب و نهان است. آن مرتبه‌ای که این پدیده در آن مرتبه، وجود پیدا کرده است عوامل موجود از آن حکایت نمی‌کند. اما برای آن موجودی که آن عمق و بعد را می‌بیند غیب نیست، او وجود وسیعتری است که آنچه برای دیگران غیب است برای او شهادت است. مثال میرداماد هم شبیه این است.

۲. [به معنای «مضاف حقیقی».]

را امری ذهنی می‌دانند. یکی از نظریات کانت فیلسوف معروف آلمانی این است که زمان در خارج وجود ندارد و ساختهٔ ذهن است. ولی شیخ به این مطلب تصریح می‌کند که زمان به صورت حقیقتی که خود به سنین و شهور و ایام و ساعات تقسیم می‌شود در خارج وجود دارد.

از شیخ می‌پرسیم زمان چیست؟ می‌گوید زمان مقدار حرکت است. مقدار کدام حرکت است؟ آن حرکتی که مقدار دارد. کدام حرکت است که مقدار دارد؟ حرکت قطعیه است که مقدار دارد؛ حرکت توسطیه که نقطه‌مانند است و مقدار ندارد. چطور آن که ذی‌المقدار است در خارج وجود ندارد ولی مقدارش در خارج وجود دارد؟ چطور شما که قائل به وجود زمان در خارج هستید چنین حرفی را می‌زنید؟ لازمهٔ اینکه حرکت توسطی بلامقدار است و حرکت قطعی است که مقدار دارد و حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و حرکت توسطی در خارج وجود دارد این است که زمان در خارج وجود نداشته باشد و امری ذهنی باشد.

این مطلب است که سبب شده است که مرحوم آخوند به طور قاطع بر شیخ ایراد نگیرد و به صورت «نقضاً و إحکاماً» بحث را مطرح کند؛ گاهی ایراد بگیرد و گاهی توجیه کند، چون به اینجا که می‌رسد باورش نمی‌آید که این ظاهری که ما از این عبارت می‌فهمیم مقصود شیخ باشد. می‌گوید لابد شیخ از این عبارت مقصود دیگری دارد، که بعد خودش توجیه می‌کند که شاید مقصود شیخ چنین باشد و یا چنان.

نظر حاجی و مسئلهٔ «آن سیال»

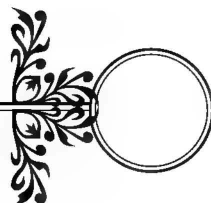
حاجی ـ که بعد با او بحث داریم ـ از کسانی است که معتقد است که همان حرکت توسطیه در خارج وجود دارد. از جاهایی که نظر مرحوم آخوند و حاجی متفاوت است همین جاست و این جای تأسف هم هست چون این مطلب یکی از مسائل بسیار حساس و بسیار عالی و لطیف صدرالمتألهین است و حاجی نمی‌بایست در اینجا چنین اشتباهی می‌کرد. حاجی معتقد است که آنچه در خارج وجود دارد حرکت توسطی است و حرکت قطعی، ذهنی است و به آن لازم هم ملتزم می‌شود که زمان در خارج به صورت یک امر ممتد وجود ندارد بلکه منشأ انتزاع این امر ممتد در خارج وجود دارد. به عقیدهٔ حاجی، شیخ هم اگر گفته است زمان در خارج وجود دارد مرادش چنین چیزی است. حاجی این نظر را در **منظومه** هم آورده است و کمتر به حاجی ایراد گرفته‌اند در صورتی که این حرف یک ایراد بسیار اساسی دارد.

حاجی در باب زمان به یک آن به نام «آنِ سیال» قائل است، یعنی همان طور که در باب حرکت به حرکت توسطی قائل است که حرکت توسطی حرکت قطعی را در ذهن رسم می‌کند در باب زمان می‌گوید در خارج آنِ سیال وجود دارد و آنِ سیال در ذهن زمان را رسم می‌کند. پس معنای اینکه زمان وجود دارد یعنی منشأ انتزاعش که آنِ سیال است در خارج وجود دارد که این آنِ سیال خود داستانی دارد. شیخ در بعضی از کلماتش به آنِ سیال قائل است و در بعضی دیگر جداً آن را نفی کرده است. ظاهراً در طبیعیات به آنِ سیال قائل است اما در الهیات با برهان آن را نفی کرده است. عجیب است که مرحوم آخوند هم در بعضی کلماتش آنِ سیال را تأیید کرده است و در بعضی کلمات دیگر خود به شدت آن را رد کرده است. ولی مرحوم آخوند به گونه‌ای به آنِ سیال قائل است که با وجود زمان در خارج منافات ندارد. ما ان‌شاءالله به بحث زمان و «آن» که برسیم بحث خواهیم کرد که آیا مسئلهٔ آنِ سیال می‌تواند درست باشد یا نه. البته شاید آن معنایی را که مرحوم آخوند می‌گوید که با وجود خارجی زمان منافات ندارد در آخر همین بحث هم مطرح کنیم[1]، ولی به آن معنا که حاجی می‌گوید ابداً درست نیست، که در آینده در این باره بحث خواهیم کرد.

این، بحث اولی است که مرحوم آخوند با شیخ می‌کند که جنبهٔ نقد و ایراد دارد و دیدیم که شیخ گفت حرکت نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد و آخوند جواب داد که شما در نحوهٔ وجود حرکت اشتباه کرده‌اید و بعد هم گفت شما چطور قائل به زمان هستید؟

بحث دومی که مرحوم آخوند با شیخ دارد جنبهٔ اِحکام دارد که در جلسهٔ بعد مطرح می‌کنیم. اگر این بحث یک مقدار طول بکشد عیب ندارد برای اینکه اگر در اوایل، مطالب روشن شود بعدها که به مطالب مشکل می‌رسیم به طور ساده‌تری رد می‌شویم. اما اگر از این مطالب رد بشویم و توضیح کافی ندهیم بعدها به جاهایی می‌رسیم که به کلی گیج خواهیم شد.

۱.[این بحث در انتهای بحث حاضر مطرح نشده است.]



جلسهٔ پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

«**الثانی إنا نقول: لعلّ غرض الشیخ من نفی وجود الحرکة...**»[1].

بحث دربارهٔ نحوهٔ وجود حرکت بود که آیا وجود حرکت به نحو توسط است یا به نحو قطع. ایندو را در جلسهٔ قبل توضیح دادیم و عبارتی از شیخ در **شفا** نقل کردند که البته تلخیص عبارت شیخ و شاید با تغییر در برخی عبارات است. در آن تلخیص، حرف شیخ این بود که حرکت به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی به معنی قطع و دیگری به معنی توسط. شیخ گفت حرکت به معنی قطع در خارج وجود ندارد و در ذهن وجود دارد ولی حرکت به معنی توسط در عالم اعیان وجود دارد. مرحوم آخوند فرمود که در کلام شیخ مواضعی از نظر است «نقضاً و إحکاماً»؛ یعنی بعضی از این نظرها ردّ بر سخن شیخ است و بعضی از آنها نظرهای توجیهی برای سخن اوست. نظر اول یک نوع نظر ردی بود که از آن گذشتیم. این «الثانی» نظر دوم است که نوعی نظر توجیهی است که البته «توجیهی» نه به معنای اینکه سخن شیخ حتماً درست است بلکه فقط وجه نظر شیخ را بیان می‌کند.

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۱، ص ۳۳.

توجیهی برای نظر شیخ دربارهٔ حرکت قطعیه

مطلب دوم مرحوم آخوند این است که شاید آنچه که سبب شده که شیخ حرکت به معنی قطع را نفی کند این است که فکر کرده است که حرکت، صفت جسم است، و جسم است که منعوت به حرکت است و از طرفی صفت از موصوف انفکاک‌پذیر نیست و بنابراین نحوهٔ وجود حرکت باید مشابه نحوهٔ وجود جسم باشد.

برای توضیح این مطلب اول باید ببینیم نحوهٔ وجود جسم در خارج چه نحو وجودی است. آیا نحوهٔ وجود جسم در خارج یعنی در ظرف زمان، شبیه به نحو قطع است یا شبیه به نحو توسط؟ به بیان دیگر آیا جسم که در خارج وجود دارد وجودش به نحو یک امر دفعیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء است یا به صورت یک امر تدریجیّ‌الحدوث است؟ شک ندارد که اجسام به صورت امور دفعیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء در زمان وجود دارند به این معنا که وقتی جسم حادث می‌شود همین که حادث شد همان وجود حادث مدتی استمرار دارد و باقی است. مثلاً وقتی از ترکیب چند عنصر جسمی به نام آب در خارج تشکیل می‌شود، همین قدر که آب به وجود آمد وجودش استمرار دارد، البته تا زمانی که تبدیل به شیء دیگری مثل بخار نشده است. آب یک امر تدریجیّ‌الحدوث و تدریجیّ‌البقاء نیست که تدریجاً حادث شود و تدریجاً هم باقی بماند؛ یعنی حدوث و فنایش توأم با یکدیگر باشد، از یک طرف حادث شود و از طرف دیگر فانی.

دیدیم نحوهٔ وجود حرکت قطعی این طور است که حدوث تدریجی و بقای تدریجی و فنای تدریجی دارد ولی حرکت توسطی امری دفعیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء است. بنابراین وقتی نحوهٔ وجود خودِ جسم که منعوت و معروض حرکت است این‌طور است که دفعیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء است و حرکت هم عارض بر جسم و صفت جسم است قهراً باید نحوهٔ وجود حرکت هم مشابه نحوهٔ وجود جسم باشد، یعنی آنیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء باشد. پس شاید به این دلیل بوده که شیخ قائل شده است که آن که در خارج وجود دارد حرکت توسطی است.

این توجیهی است که مرحوم آخوند برای حرف شیخ می‌کند که چنانکه عرض کردیم از جنبهٔ اِحکام مطلب است، یعنی از این راه می‌خواهد وجهی ذکر کند و وجه ذکر کردن اعم از این است که آن وجه، نزد خود مرحوم آخوند وجیه باشد یا نباشد.

بعد خود مرحوم آخوند به این توجیه جواب می‌دهد. می‌گوید جسم مرکب است از ماده‌ای و صورتی. صورت جسم، همین صورت جسمیه است که می‌بینیم. فرض این است

که برهان اثبات کرده است که ماده‌ای در جسم وجود دارد که این صورت، عارض بر آن است. ما باید ببینیم که آیا حرکت که عارض جسم می‌شود عارض صورت جسم می‌شود یا عارض مادهٔ جسم؟

اگر از جنبهٔ صورت در نظر بگیریم مطلب همان است که [گفتیم]: صورت، امری آنیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء است. اما اگر از نظر ماده در نظر بگیریم بعدها خواهیم گفت که ماده آناً فآناً حرکت را می‌پذیرد، همان طور که فاعل حرکت آناً فآناً متجدد می‌شود. پس فاعل حرکت و قابل حرکت آناً فآناً متغیر و متجدد می‌شوند. بنابراین مانعی ندارد که وجود خودِ حرکت هم وجود تجددی و وجود تدریجی باشد. اگر صورت جسم، معروض واقعی می‌بود حرف شما درست بود، ولی ما به صورت جسم کاری نداریم، ما با مادهٔ جسم کار داریم؛ و این بعدها در محل خودش در همین باب قوه و فعل به طور مفصل بحث خواهد شد که قابل حرکت، یعنی آنچه که حرکت را قبول می‌کند و در واقع حرکت صفت آن است ماده است که آناً فآناً متجدد و متغیر می‌شود.

پس در «الثانی» مرحوم آخوند، هم توجیهی برای نظر شیخ ذکر کرد و هم به این توجیه جواب داد؛ یعنی این وجه را در عین اینکه ذکر کرد وجه وجیهی نشمرد.

ولی ما بعدها خواهیم گفت که براساس نظر خود مرحوم آخوند در باب حرکت و غیر باب حرکت، آن مقداری هم که ایشان در اینجا قبول کرده که صورت جسمیه دفعی‌الحدوث و مستمر البقاء است قابل قبول نیست و لابد باید گفت که مرحوم آخوند در اینجا بر مبنای دیگران مشی کرده است و الّا خود ایشان که قائل به حرکت جوهریه است برای صورت جسمیه هم استمرار در بقا قائل نیست. حتی ایشان در جاهای دیگر بحثی دارد که حقش این بود که در باب حرکت آن را بیان می‌کرد که ان‌شاءالله در باب ادلهٔ حرکت جوهریه آن را بیان خواهیم کرد. مرحوم آخوند در اواخر جلد سوم **اسفار** این بحث را مطرح می‌کند که محال است که یک شیء، زمانی باشد و زمان بر آن بگذرد و متجددالذات نباشد. معنا ندارد که یک شیء هم زمانی باشد و هم استمرار بقا در زمان داشته باشد، یعنی در زمان به یک حال باقی بماند. پس چنانکه گفتیم ناچار باید بگوییم که مرحوم آخوند در مطلب دوم بر مبنای نظر دیگران سخن گفته است.

توجیهی دیگر برای سخن شیخ

مطلب سومی که مرحوم آخوند در اینجا ذکر می‌کند باز جنبهٔ اِحکام و توجیه دارد. ظاهر

عبارت شیخ که حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و فقط در ذهن وجود دارد چیزی نیست که برای مثل شیخ بشود توجیه کرد که شیخ واقعاً منکر وجود حرکت قطعیه است. شاید شیخ که حرکت قطعی را در خارج انکار می‌کند مرادش نوعی وجود خاص است نه نـوع وجودی که ما برای حرکت قطعیه قائل هستیم.

اوایلی که بحث حرکت توسطی و قطعی را طرح کردیم، عرض کردیم که اگر یک امر زمانی بخواهد وجود پیدا کند برای آن چند جور وجود می‌شود فرض کرد. یکی اینکه در «آن» حادث شود و در زمان استمرار داشته باشد، آن‌طور که این آقایان در باب حـرکت توسطی قائلند.

نحوهٔ دوم وجود امر زمانی این است که شیء تدریجاً در زمان حادث شود و در زمان هم باقی بماند یعنی تدریجی‌الحدوث باشد ولی مستمرالبقاء. گفتیم این نحوه از وجود در مقام مثال مانند خطی است که انسان با رأس مداد ایجاد می‌کند که حدوث خط، تدریجی است ولی آنچه که حادث می‌شود در زمان باقی می‌ماند. این طور نیست که از یک طرف حادث و از طرف دیگر معدوم شود. همچنین وقتی که ما یک شیء را که حرکت می‌کند تماشا می‌کنیم، در ذهن ما حرکت تدریجاً رسم می‌شود ولی آنچه که رسم مـی‌شود، در ذهن ما به صورت یک امر ممتد باقی می‌ماند.

نحوهٔ سوم وجود امر زمانی این است که شیء تدریجاً حادث شود و تدریجاً هم فانی شود، یعنی حدوث و فنا و وجود و عدمش به نحوی توأم با یکدیگر باشد، که گفتیم حرکت قطعیه چنین چیزی است، یعنی تدریجاً حادث می‌شود و تدریجاً هم فانی می‌شود. هـر جزئی از حرکت، در جزئی از زمان وجود دارد و در جزء بعد وجود ندارد. همین طور که زمان دائماً وجود پیدا می‌کند و معدوم می‌شود و یک لحظه بقا ندارد و حدوثش عین فنای آن است و تدریجاً حادث می‌شود، این امر زمانی هم که نامش حرکت است تدریجاً حادث می‌شود و با فنای زمان هم فانی می‌شود.

گفتیم حرکت قطعیه حدوث تدریجی و فنای تدریجی دارد و نگفتیم حدوث تدریجی دارد ولی مستمرالبقاء است. شاید شیخ که گفته است حرکت قطعیه در خارج وجود ندارد، مقصودش این نحوهٔ از وجود بوده است؛ یعنی خواسته حرکت قـطعیه‌ای را کـه تـدریجاً حادث بشود و بعد مستمرالبقاء باشد نفی کند. دلیل بر این مطلب این است که شیخ در لابلای عبارات خود، کلمه‌ای را وارد کرده که این کلمه قرینه است بر اینکه شیخ در مقام نفی این نحو از وجود حرکت قطعی بوده است و آن قرینه، کلمهٔ «حـصولٌ قـائم» است.

عبارت شیخ این است: «**و إما فی الخارج فلا یکون لها فی الوجود حصول قائم کما فی الذهن**». چرا این کلمهٔ «قائم» را شیخ آورده است و مقصودش چیست؟ مرحوم آخوند می‌گوید مقصود شیخ را باید اینچنین توجیه کنیم که «**حصول قائم**» یعنی وجود قار. پس حرکت قطعیه در ذهن قارّ است ولی در خارج وجود قار ندارد. اگر مطلب را به این صورت بگوییم اختلاف ما با شیخ حل می‌شود، زیرا آن نحو وجودی که ما برای حرکت قطعیه قائل هستیم شیخ آن را انکار نکرده است. درست است که شیخ دربارهٔ آن نحو وجودی که ما قبول داریم بحثی نکرده است ولی به هر حال آنچه را که انکار کرده آن مطلبی نیست که ما آن را قبول داریم. پس این وجه سوم باز وجه اِحکامی یعنی توجیهی شد.

قرینه‌ای بر مراد شیخ از نفی حرکت قطعیه

مطلب چهارمی که مرحوم آخوند می‌گوید باز هم جنبهٔ توجیهی دارد. شیخ مباحث حرکت را در دو مقاله از مقالات فن اول طبیعیات **شفا** آورده و نسبتاً هم مفصل بحث کرده است[1]. در یک فصل از فصول مقالهٔ اول، بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی را طرح کرده که همین بود که خلاصه‌اش را در اینجا خواندیم. در فصل دیگر که ظاهراً در مقالهٔ بعد از این مقاله است، در باب زمان بحث کرده و در آنجا فصلی دربارهٔ شکوک و شبهاتی که در مورد زمان شده است باز کرده است.

مسئلهٔ زمان مسئلهٔ مشکلی است که حل کردنش چندان ساده نیست. قطعه‌ای از زمان به نام دیروز، پریروز، پارسال یا میلیونها سال گذشته را به صورت یک کشش در نظر خودمان مجسم می‌کنیم، به صورت کششی که همین طور ادامه دارد و طولانی است و در مورد آینده [نیز آن را مجسم کرده] می‌گوییم میلیونها سال آینده. آیا خود این کشش امری است که در خارج وجود دارد؟ ما وجود زمان را چگونه درک کرده‌ایم؟ آیا انسان با چشم زمان را می‌بیند؟ آیا می‌توانیم بگوییم همان طور که ما رنگها، حجمها و شکلها را با چشم خودمان می‌بینیم زمان را هم می‌بینیم؟ آیا اگر کسی نابینا باشد احساسی از زمان ندارد؟ نابینایان هم از زمان احساس دارند. آیا انسان با گوش خود زمان را می‌شنود، با شامّه‌اش آن را بو می‌کند، با ذائقه‌اش آن را می‌چشد و با لامسه‌اش آن را لمس می‌کند؟!

---

۱. در جلسهٔ اول عرض کردیم که قدما عموماً مباحث حرکت را در طبیعیات می‌آوردند و این مرحوم آخوند بوده که برای اولین بار مباحث حرکت را در الهیات آورده است. [چنانکه قبلاً یادآوری شد نوارهای جلسات اول و دوم درسهای **اسفار** استاد موجود نیست.]

ادراک زمان با هیچ‌یک از اینها قابل توجیه نیست ولی در عین حال انسان چیزی را به نام زمان درک می‌کند.

آن وقت این بحث طرح شده است که آیا زمان در خارج وجود دارد یا حالتی است که ذهن ما به اشیاء می‌دهد و در واقع زمانی وجود ندارد و ساختهٔ ذهن ماست. چنانکه گفتیم در زمان نزدیک به عصر ما معروفترین کسی که وجود زمان را در خارج انکار کرده و زمان را یک امر ذهنی و یک قالب ذهنی دانسته است کانت، فیلسوف آلمانی است.

شیخ در طبیعیات **شفا** نقل می‌کند که عده‌ای در عصر قدیم منکر وجود زمان در خارج بوده‌اند و می‌گفته‌اند ما خیال می‌کنیم چیزی به نام زمان در خارج از ذهن ما وجود دارد در حالی که زمان در خارج از ذهن ما وجود ندارد و این فقط ساختهٔ ذهن ماست. شیخ با آنها مخالفت کرده و گفته است زمان در خارج وجود دارد و بعد منشأ اشتباه آنها را بیان کرده است. اشتباه آنها این بوده که خیال کرده‌اند هرچه که وجود دارد باید در «آن» وجود داشته باشد. می‌گویند آیا زمان وجود دارد؟ می‌گوییم بله. می‌گویند زمان چیست؟ آیا همین امروز یا دیروز یا پریروز است؟ اگر زمان وجود دارد دیروز باید الآن وجود داشته باشد. می‌گویید فردا وجود دارد، اگر فردا وجود دارد چگونه وجود دارد؟ فردا الآن وجود دارد؟ شیخ جواب داده است که هر چیزی یک نحوهٔ خاصی از وجود را دارد. ما که می‌گوییم زمان وجود دارد مقصود این نیست که این نوع خاص از وجود را که وجود در آنْ است دارد آن طور که می‌گوییم خورشید وجود دارد، یعنی الآن وجود دارد. ما مطلق وجود را برای زمان اثبات می‌کنیم که مساوی است با نوع خاصی از وجود، که همان وجود تدریجیّ‌الحدوث و تدریجیّ‌الفناء است. امری که در خارج تدریجاً حدوث دارد و تدریجاً فنا دارد آن هم یک نحو وجودی است در خارج.

در یکی از جلسات گذشته عرض کردیم که هرچیزی را که می‌گوییم وجود دارد یک نحو وجود خاصی را به آن نسبت می‌دهیم و اگر وجود دیگری را به آن نسبت بدهیم دیگر وجود ندارد. آیا یک عرض مثل گرمی یا شک، وجود لا فی الموضوع یعنی وجود جوهری دارد؟ آیا جوهر، وجود فی‌الموضوع دارد؟ آیا ممکن، وجود واجب دارد؟ نه. آیا واجب، وجود ممکن دارد؟ گرچه واجب به یک معنا «کل الوجودات» است ولی آیا واجب، وجود خاص ممکن را دارد؟ نه. آیا زید موجود است به وجود عمرو؟ هر چیزی را که می‌گوییم موجود است یعنی مطلق وجود را به آن نسبت می‌دهیم که در آن شیء، منطبق است با وجود خاص. شیخ می‌گوید کسانی که قائل به عدمیت زمان شده‌اند نحوهٔ وجودی را در نظر

گرفته‌اند که زمان آن نحوهٔ وجود را واقعاً هم ندارد.

این جهت را من اضافه می‌کنم که این ایراد درست مثل ایرادهایی است که کسانی در مورد وجود خدا می‌گیرند. عده‌ای برای خدا اول یک وجود امکانی و در واقع یک وجود غیر خدایی فرض می‌کنند و بعد آن را نفی می‌کنند. مثلاً می‌گویند اگر خدا وجود دارد در کجا وجود دارد؟ در چه زمانی وجود دارد؟ اول، یک وجود محدود و محاط در زمان و مکان را در نظر می‌گیرند و بعد هم انکار می‌کنند. خدا هیچ وقت چنین وجودی نداشته است و نمی‌تواند داشته باشد. ما اول باید ببینیم که آن نحو وجودی که می‌خواهیم در مورد خداوند اثبات کنیم چه نحو وجودی است و چه نحو وجودی نیست، آنوقت بگوییم که موجود هست یا موجود نیست، نه اینکه از اول با قیاس به اشیاء یک نحو وجود خاصی در نظر بگیریم و بعد بگوییم که چون خدا آن نحو خاص از وجود را ندارد پس وجود ندارد. مانند کسی که به شما می‌گوید اگر خدا وجود دارد چرا او را نمی‌بینیم؟ به چنین کسی باید گفت که آیا اگر به چشم خودت خدا را مجزا از همهٔ اشیای دیگر ببینی او را قبول می‌کنی؟ می‌گوید بله قبول می‌کنم. شما به او بگویید که من همان وقت است که دیگر خدا را انکار می‌کنم. چون من خدایی را که به چشم دیده شود قبول ندارم، چون آن خدا دیگر خدا نیست.

برهانی بر وجود زمان

شیخ، اول شبههٔ آنها را رفع کرده است و بعد برهان ساده‌ای در باب اثبات وجود واقعی زمان آورده است. بحث زمان هم در آینده می‌آید و ما در اینجا به طور مفصل نمی‌توانیم بحث کنیم و فقط به مناسبت سخن شیخ این برهان را مطرح می‌کنیم. می‌گوید اگر زمان وجود نداشته باشد باید نقیضش وجود داشته باشد و صدق کند و چون نقیضش محال است صدق کند پس زمان وجود دارد. معنای این سخن چیست؟

شیخ می‌گوید زمان عبارت است از مقدار امکان حرکت به یک حد خاصی از سرعت و بُطؤ. حال روی این کلمه خیلی پافشاری نمی‌کنیم چون بحث زمان بعد می‌آید. ما از کجا می‌گوییم زمان وجود دارد؟ ما از راه حرکت، وجود زمان را کشف می‌کنیم. چطور؟ یک مسافت معین مثل از اینجا (قم) تا اصفهان را در نظر می‌گیریم. دو اتومبیل، یکی با سرعت ۶۰ کیلومتر در ساعت و دیگری با سرعت ۱۲۰ کیلومتر در ساعت از اینجا به اصفهان می‌روند. نتیجه چه خواهد بود؟ اتومبیلی که با سرعت ۱۲۰ کیلومتر در ساعت

حرکت می‌کند این مسافت را در سه ساعت طی می‌کند و اتومبیلی که با سرعت ۶۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند در شش ساعت. هر دو متحرک یک مسافت را طی کرده‌اند و مبدأ هر دو قم و مقصد هر دو اصفهان است. در عین اینکه این دو حرکت از جهت امتدادِ مسافت برابر هستند از جنبهٔ دیگر، یک حرکت کوتاهتر از دیگری است. پس می‌فهمیم حرکت دو امتداد دارد: یک امتداد به امتداد مسافت و یک امتداد دیگر.

حال برای اینکه مطلب روشن‌تر شود همین دو اتومبیل را در نظر بگیرید که در همین جاده سه ساعت حرکت کرده‌اند و ما در یک لحظه آنها را متوقف می‌کنیم. یکی از دو اتومبیل به اصفهان رسیده و دیگری در نیمهٔ راه است. این دو حرکت از نظر یک امتداد مساوی هستند ولی از حیث امتداد دیگری تفاوت دارند چراکه مسافت یکی نصف دیگری است. پس می‌فهمیم این دیگر به ذهن ما مربوط نیست، این طور نیست که در واقع و نفس‌الامر حرکت شصت کیلومتری و حرکت صد و بیست کیلومتری هیچ تفاوتی ندارند و تنها ذهن ما میان آنها تفاوت قائل شده است. در واقع و نفس‌الامر، این دو حرکت یک نوع اختلافی با یکدیگر دارند.

شیخ می‌گوید آیا می‌توانیم این را انکار کنیم که هر حرکتی امکان قطع یک مسافت را با سرعت معین در مقدار معین دارد؟ این کبوتر که از روی این دیوار به روی آن دیوار می‌رود، اگر سرعتش یک متر بر ثانیه باشد، مقدار امکان حرکت آن به یک اندازهٔ معین است و اگر در هر ثانیه دو متر را طی کند این مقدار کوتاهتر می‌شود. این را که ما نمی‌توانیم نفی کنیم. پس معلوم می‌شود که زمان وجود دارد.

پس شیخ می‌گوید آنها که وجود زمان را نفی کردند نفهمیدند که نحوهٔ وجود زمان چه نحو وجودی است. آنچه که آنها نفی کردند واقعاً هم وجود ندارد ولی وجود زمان آن نحوهٔ از وجود نیست. بعد گفته است که زمان مقدار حرکت است و زمان «اضعف وجوداً» از حرکت است.

مرحوم آخوند می‌گوید این کلام در اینکه زمان در خارج وجود دارد و زمان مقدار حرکت است کمال صراحت را دارد. از طرف دیگر آن حرکتی که مقدار دارد حرکت قطعیه است، حرکت توسطیه که یک امر بسیط است و مقدار ندارد. پس این کلام شیخ نوعی تصریح به این است که حرکت قطعیه در خارج وجود دارد. پس یا باید بگوییم شیخ در دو جا در یک کتاب، متناقض حرف زده است؛ در یک فصل یک جور گفته و در فصل دیگر جور دیگری گفته است. مرحوم آخوند می‌گوید: «**و الشیخ قدّس سرّه اجلّ شأناً و ارفع محلاً**

من أن يناقض نفسه في كتاب واحد.» نمی‌توانیم باور کنیم که بوعلی در یک کتاب این طور متناقض حرف زده باشد. پس باید آن سخنی را که در باب حرکت توسطی و حرکت قطعی گفته است علی‌رغم ظاهری که دارد توجیه و تأویل کنیم به همان تأویلی که گفتیم که مقصودش از نفی وجود حرکت به معنی قطع این است که وجود قائم ندارد، یعنی وجود قارّالذات ندارد، نه اینکه حرکت قطعی وجود غیر قارّ الذات هم ندارد.

مطلب پنجم این است که ممکن است کسی بگوید آنچه وجود ندارد حرکت توسطی است، که ـ لااقل در ابتدا ـ این مطلب پنجم جنبهٔ ردی پیدا می‌کند. کلام شیخ صراحت داشت که حرکت به معنی توسط وجود دارد و ما سخن او را که حرکت به معنی قطع وجود ندارد توجیه و تأویل می‌کردیم. حال می‌خواهیم بگوییم اصلاً قضیه برعکس است، حرکت به معنی توسط است که نمی‌تواند وجود داشته باشد. اینجا مرحوم آخوند یک ایراد بسیار اساسی در مورد وجود حرکت توسطی در خارج می‌گیرد گو اینکه بعد خودش می‌خواهد این را جواب بدهد ولی به نظر ما ایراد وارد است و توجیه ایشان توجیه صحیحی نیست.

اشکالی وجیه در مورد حرکت توسطیه

توضیح مطلب این است که حرکت به معنی توسط که این آقایان به آن قائلند، امری است دفعیّ‌الحدوث و مستمرّ البقاء که اگر خوب دقت کنیم یک «کلی بماهو کلی» است و کلی با صفت کلیت در خارج وجود ندارد. «کلی طبیعی» است که در خارج وجود دارد که وجودش به وجود افراد است یعنی عین وجود افراد است، در عین اینکه کلی طبیعی قطعاً وجودی مستقل از وجود افراد ندارد. خود شیخ هم این مطلب را قبول دارد.

به این نکتهٔ مرحوم آخوند باید درست توجه کرد. می‌گوید شما می‌گویید وقتی حرکت حادث می‌شود یک امر حادث می‌شود و این امر در طول زمان استمرار بقا دارد و می‌گویید این بدین معناست که این جسم در هر آنی از آنات زمان در حدی از حدود مسافت وجود دارد، یعنی برای جسم «حصولات آنی» در نظر می‌گیرید. وقتی این سخن شما را که می‌گویید جسم در هر آنْ در یک حد وجود دارد و این حالت برای جسم استمرار دارد می‌شکافیم، می‌بینیم که این یک کلی‌ای است که نمی‌تواند وجود داشته باشد.

این نظیر آن چیزی است که اصولیین در باب «استصحاب کلی قسم ثانی» می‌گویند. مثالی که عرض می‌کنم مربوط به یقین در این نوع استصحاب است و مربوط به شک و خود استصحاب نیست. مثال این است که از زمان حضرت آدم تاکنون انسان در دنیا وجود

داشته است. با خلقت آدمِ اول، انسان در دنیا وجود پیدا کرده است. هنوز آدمِ اول بوده که جفتش وجود پیدا کرده و هر دوی اینها بوده‌اند که اولادشان به وجود آمده و بعد از آن هم دیگر نسل انسان قطع نشده است. آیا ما می‌توانیم بگوییم از زمان آدم تا زمان حاضر، انسان استمرار وجود داشته است؟ عرف این را قبول می‌کند. عرف می‌گوید از زمانی که آدمِ اول وجود پیدا کرده، انسان وجود پیدا کرده و تا زمان حاضر هم وجود انسان ادامه داشته است. فرد از بین رفته ولی طبیعت انسان که از بین نرفته است. اگر زمانی پیش آمده بود که همهٔ انسانها از بین رفته بودند و بعد، از نو انسان دیگری ایجاد شده بود وجود انسان استمرار نداشت، ولی چون هیچ وقت نبوده که انسانی در دنیا وجود نداشته باشد، بنابراین انسان استمرار بقا دارد.

این را به تعبیر دیگری هم می‌گویند که بعضی اصولیین هم همیشه این را قبول کرده‌اند و حرف نادرستی هم هست؛ می‌گویند: «**الکلی یوجد بوجود فردٍ واحد و ینعدم بانعدام جمیع الافراد.**» اکثر اصولیین از جمله مرحوم آخوند خراسانی در **کفایه** این [قاعده] را قبول کرده‌اند و البته برخی محققین آن را قبول نکرده‌اند[1].

اگر ما به دقت عقلی نظر کنیم و نحوهٔ وجود کلی طبیعی را بشناسیم می‌بینیم که کلی طبیعی وجودش عین وجود افراد است، یعنی نسبت کلی طبیعی به افراد همان طور که بوعلی گفته است «نسبت آباء به اولاد» است نه «نسبت اب به اولاد». هر فرد انسانی که وجود پیدا می‌کند انسان وجود پیدا کرده است و با از بین رفتن آن فرد، انسان از بین می‌رود. وجود فرد دیگر، انسان دیگر است و به عدد افراد، انسانها وجود دارد نه اینکه افراد که وجود پیدا می‌کنند انسان وجود پیدا می‌کند. به عدد افراد، انسان وجود پیدا می‌کند و به عدد افراد هم انسان معدوم می‌شود. اینکه ماورای انسانهایی که موجود و معدوم می‌شوند یک چیز دیگری هم در نظر بگیریم که باقی است و آن انسان است این غلط است. غالباً ذهن عامی خیال می‌کند که نسبت کلی با افراد خودش نسبت ستونهای یک خیمه است با یک خیمه. خیمه‌ای را با ستونهایی بر پا می‌کنند. ستونها عوض می‌شود ولی خیمه باقی است.

چنانکه گفتیم ما با مسئلهٔ عرف در اینجا کاری نداریم. در باب استصحاب و شک در

---

۱. **اشکال:** آنها می‌گویند عرفاً چنین است نه عقلاً.
استاد: این طور نیست، آنها مدعی هستند عقلاً هم چنین است.

بقا، ممکن است کسی بگوید همان ذهن عرف کافی است و بنابراین استصحاب وجود نوع در این گونه موارد صحیح است. این نظر عرف است و ممکن است دلیل شرعی هم ناظر به نظر عرف باشد که مسئلهٔ دیگری است. ولی اگر به دقت عقلی بخواهیم بگوییم که افراد که متبادل می‌شوند کلی استمرار وجود دارد، نادرست است[1].

حال که دانستیم این سخن غلط است که بگوییم چون افراد یک کلی متبادلاً پشت سر یکدیگر وجود پیدا می‌کنند پس کلی به استمرار افرادش استمرار وجود دارد، به بحث دربارهٔ حرکت توسطیه برمی‌گردیم. در حرکت توسطیه، آن که وجود دارد حصول در «آن» است، یعنی جسم در یک آن از زمان در حدی از مسافت است و در آنِ دیگر در حدی دیگر. مرحوم آخوند می‌گوید شما آمده‌اید مجموع اینها را روی یکدیگر حساب کرده و یک کلی انتزاع کرده‌اید و آن «بودنِ بین حدود مسافت» است (**کون الجسم متوسطاً بین حدود المسافة**) و خیال کرده‌اید افراد این کلی که متبادل می‌شود کلی باقی است، در حالی که چنین نیست. پس اساساً حرکت توسطی وجود ندارد.

این را مرحوم آخوند بعد خودش می‌خواهد جواب بدهد که البته جواب ایشان جواب کاملی نیست. می‌گوید: حرکت توسطی از یک جنبه، ابهام دارد، یعنی کلی است اما از جنبهٔ دیگر متشخص است. اگر ما نسبت این حرکت را به مراتب خودش در نظر بگیریم نسبت کلی است به جزئیات، ولی از طرف دیگر، اگر حرکت را به موضوعش و به مبدأ و منتها و غایتش نسبت دهیم یک امر شخصی است و کلی نیست. پس از یک نظر ابهام دارد و از آن نظر انسان خیال می‌کند که این کلی است، در حالی که از نظر دیگر یک امر متشخص

---

۱. **سؤال:** اگر کلی به تعداد افراد است این دیگر کلی نیست.
استاد: کلی مورد بحث در اینجا کلی طبیعی است. در منطق خوانده‌اید که به کلی طبیعی مجازاً کلی گفته می‌شود. کلی طبیعی نه کلی است و نه جزئی، لابشرط از جزئیت و کلیت است. کلی طبیعی چیزی است که در خارج جزئی است و در ذهن کلی است و لذا می‌گویند که «**معروض الکلی یسمی طبیعیاً و العارض منطقیاً و المجموع عقلیاً**». غالباً کلی طبیعی را با کلی عقلی اشتباه می‌کنند و گمان می‌کنند «انسان کلی»، کلی طبیعی است در حالی که انسان کلی، کلی عقلی است. در باب کلی طبیعی اگر به انسان «کلی» می‌گوییم یعنی آن چیزی که اگر در ذهن وجود داشته باشد کلی است نه اینکه در خارج کلی است. این لفظ کلی و مسئلهٔ کلی، هم در فلسفهٔ قدیم و هم در علم اصول و مخصوصاً در فلسفهٔ جدید منشأ اشتباهات بسیاری شده است و از مسائلی که فوق‌العاده خوب و عالی و منطقی در فلسفهٔ ما حل شده است مسئلهٔ کلی طبیعی است. این مسئله اتفاقاً در فلسفهٔ معاصر مخصوصاً در فلسفهٔ فیلسوف معاصر هایدگر آنجا که بحثهایی در باب اصالت جامعه و عدم بقای فرد دارد اهمیت فوق‌العاده پیدا می‌کند.

و جزئی است. پس یک امر شخصی است که باقی است نه اینکه یک امر کلی باقی باشد. این هم جوابی است که مرحوم آخوند در اینجا می‌دهد که در جلسهٔ بعد به تفصیل دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد.

سه نظریه در باب حرکت توسطیه و قطعیه

مجموعاً در باب حرکت توسطی و حرکت قطعی سه نظریه وجود دارد: یک نظریه همان نظریه‌ای است که ظاهر کلام شیخ است و بعد متأخرین شیخ عموماً تا زمان میرداماد بدان قائلند که آنچه وجود دارد حرکت توسطیه است و حرکت قطعیه در خارج وجود ندارد و در ذهن است. قبلاً عرض کردیم که حاجی هم در واقع در آخر متمایل به همین نظریهٔ قبل از دورهٔ میرداماد است.

نظر دوم این است که آنچه وجود دارد حرکت قطعیه است و حرکت توسطیه یک امر ذهنی و انتزاعی است، که ابتدا مرحوم آخوند به همین صورت می‌گوید گو اینکه می‌خواهد این را هم به صورتی حل کند.

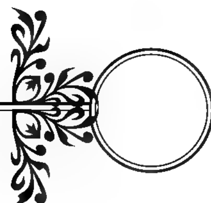
نظر سوم که ظاهر عبارت آخوند در اینجا همین است این است که هم حرکت توسطیه در خارج وجود دارد و هم حرکت قطعیه. حال چگونه می‌شود که هر دوی اینها در خارج وجود داشته باشند؟ غایت توجیهی که در اینجا هست، همین توجیهی است که مرحوم آخوند در اینجا کرده است که حرکت توسطیه از یک جنبه ابهام دارد و از جنبهٔ دیگر تشخص، پس وجود دارد.

اشاره‌ای به نظر خاص علامهٔ طباطبایی

آقای طباطبایی گرچه معتقدند که هم حرکت توسطیه وجود دارد و هم حرکت قطعیه، ولی ایشان می‌خواهند بگویند که فرق بین حرکت توسطی و قطعی فرق دو اعتبار دربارهٔ شیء واحد است. شیء واحد را به دو نحوه اعتبار می‌کنیم که اگر به نوعی اعتبار کنیم اسمش می‌شود حرکت قطعی و اگر به نوع دیگر اعتبار کنیم اسمش می‌شود حرکت توسطی. این نظر را، هم در حاشیهٔ **اسفار**، هم در یک رسالهٔ عربی که در باب قوه و فعل نوشته‌اند و هم در متن اصول فلسفه که هنوز چاپ نشده[1] تأیید کرده‌اند. ولی آنچه ایشان به نام حرکت

۱. [جلد چهارم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** پس از شهادت استاد همراه با حواشی تکمیل نشدهٔ ایشان انتشار یافت.]

توسطی می‌نامند که آن را اعتبار دیگری از حرکت می‌دانند با آنچه که قوم آن را حرکت توسطیه می‌دانند متفاوت است. در واقع ایشان چیز دیگری را به نام حرکت توسطیه می‌نامند، نه آنچه که قوم نام آن را حرکت توسطیه گذاشته‌اند. البته ایشان هم نگفته‌اند که قوم هم نظر ایشان را می‌گویند. آنچه قوم به نام حرکت توسطیه می‌شناسند ـ که حاجی بیش از دیگران این را توضیح می‌دهد ـ این است که یک امر بسیط نقطه‌مانند در خارج وجود دارد که هیچ بعدی و امتدادی ندارد. در جلسهٔ قبل عرض کردیم که آنها که می‌گویند حرکت قطعی وجود دارد و حرکت توسطی وجود ندارد، در واقع می‌خواهند بگویند آنچه وجود دارد یک نحو وجودی نظیر وجود خط است که یک وجود ممتدی است که گاهی ذهن آن را به صورت نقطه می‌بیند، و آنها که می‌گویند حرکت توسطیه وجود دارد نه حرکت قطعیه، می‌گویند آنچه وجود دارد چیزی است که در واقع به صورت نقطه است و ذهن آن را به صورت خط خیال می‌کند. فرق بین نقطه و خط فرقی نیست که با اعتبار بشود از یکدیگر تفکیک کرد و نمی‌توان گفت که یک شیء به یک اعتبار خط است و به اعتبار دیگر نقطه. فرق بین حرکت توسطی و حرکت قطعی همان طور که حاجی می‌گوید فرق «راسم» و «مرسوم» است و آنها که می‌گویند حرکت توسطی وجود دارد آن را امری راسم حرکت قطعیه می‌دانند. بیان آقای طباطبایی را که آن هم در جای خودش بیان خوبی هست در جلسهٔ بعد عرض می‌کنیم تا بعد ببینیم که در اینجا چه باید گفت.



جلسهٔ ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

«الخامس، إن الحرکة بمعنی التوسط المذکور لا وجود له فی الاعیان...»[1].

بیان دوبارهٔ اشکال در مورد حرکت توسطیه

وجه پنجمی که مرحوم آخوند ذکر کردند که جنبهٔ نقضی و ایرادی داشت این بود که ممکن است کسی بگوید که برعکس آنچه که شما گفتید که حرکت توسطی در خارج وجود دارد، حرکت توسطی در خارج وجود ندارد. شما حرکت توسطی را یک شیء واحد بسیط می‌دانید که این امر بسیط از اولِ آن حالتی که نامش را حرکت گذاشتیم حادث می‌شود و تا انتهای حرکت باقی می‌ماند. وقتی ما این را خوب بشکافیم می‌بینیم این امر بسیطِ شما، کلی‌ای است که بر افراد زیادی منطبق است. افراد زیاد عبارت است از «حصولات آنیّه»، یعنی اینکه جسم در هر آنی در حدی وجود دارد. اگر مجموع اینها را در نظر بگیریم افرادِ همان چیزی هستند که شما نام آن را حرکت توسطیه گذاشتید و آن را به «کون الجسم متوسطاً بین المبدأ و المنتهی» تعریف کردید. در واقع شما می‌گویید وقتی که جسم از مبدأ به سوی منتها حرکت می‌کند، در هر آنْ در حدی از این مسافت است. در این آنْ در این حد است و

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۱، ص ۳۵.

در آنِ بعد در حد دیگر. شما از این، یک مفهوم کلی انتزاع کردید و گفتید «بودن جسم در مجموع این آنات در مجموع این حدود» همان معنای «کون الجسم بين المبدأ و المنتهى» است. پس این حصولات آنیه هرکدام یک فرد است و «حصول بین مبدأ و منتها» کلی‌ای است که منطبق بر این افراد می‌شود و شما این کلی را که در واقع متکثر به تکثر افراد است به منزلهٔ یک شیء واحد مستمر در نظر گرفتید.

گفتیم این درست مثل این است که به دلیل اینکه همیشه افراد انسان، از زمان انسان اولیه تا امروز، در روی زمین وجود داشته‌اند و دائماً آمده‌اند و رفته‌اند، کسی ادعا کند پس «انسان بما هو انسان» چندین هزار سال است که در روی زمین باقی است که توضیح دادیم که این ادعا صحیح نیست. انسانهایی وجود پیدا کرده‌اند و از بین رفته‌اند و انسانهای دیگر وجود پیدا کرده‌اند به گونه‌ای که نسل انسان هیچ گاه قطع نشده است. با این حال چیزی به نام «انسان بما هو انسان» که از زمان انسان اولیه تا امروز باقی باشد نداریم.

بیانی دیگر از اشکال فوق در قالب سه فرض

چنانکه عرض کردیم مرحوم آخوند این ایراد را ذکر می‌کند ولی بعد می‌خواهد این ایراد را جواب بدهد. حال ما این ایراد را مقداری تشدید می‌کنیم که با این تشدید، دیگر هیچ گونه نمی‌شود به این ایراد جواب داد و آن این است که آیا مصداق حرکت توسطی که شما آن را کلی در نظر می‌گیرید «حصولات آنیّه» است یا «حصولات زمانیّه»؟ مرحوم آخوند در جوابی که به ایرادی که خودش ذکر کرده می‌دهد ایندو را با یکدیگر خلط کرده است در صورتی که ایندو نمی‌تواند یکی باشد.

یک وقت می‌گوییم حرکت توسطی یک امر بسیط است که مصداقش عبارت است از حصول جسم در یک آنِ معین در یک حد از مسافت، یعنی مصداقش مجموعی از این حصولات آنیه است. اگر این را بخواهیم بگوییم سؤال این است که آیا این حصولات آنیه، حصولاتی واقعی هستند و وجود واقعی و بالفعل دارند یا اموری فرضی هستند؟

فرض اول

اگر حصولات آنیه را اموری واقعی و بالفعل بدانیم معنایش این است که در هر آنی واقعاً در خارج، حصولی در یک حد واقع می‌شود. اگر این را بخواهیم بگوییم باطل است، برای

اینکه به تعبیری که خود مرحوم آخوند در همین جا در ضمن ایراد خود آورده است «تشافع آنات» لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید که آنات در کنار یکدیگر و در جنب یکدیگر قرار گرفته باشند.

در یکی از درسهای گذشته گفتیم که این نوعی «جزء لایتجزی» در حرکت و نیز در زمان می‌شود، یعنی نظیر قولی می‌شود که می‌گوید جسم در خارج، مرکب از ذرات کوچکی است که غیر متجزی هستند، به این معنا که طول و عرض و عمق ندارند و بلکه ذهناً هم اجزاء ندارند نه اینکه دارای ابعاد سه‌گانه هستند ولی عملاً قابل تجزی نیستند. این جسمی که الآن در خارج داریم مجموعی است از ذرات و جوهرهایی که «وضعی» یعنی قابل اشارهٔ حسی هستند و می‌توانیم بگوییم اینجا وجود دارند ولی در عین حال این ذرات، لاجسم هستند، یعنی طول و عرض و عمق ندارند، چون مصححِ جسمیت، طول و عرض و عمق داشتن است. از مجموع لاجسمها چیزی به وجود آمده که هم طول دارد، هم عرض و هم عمق. این نظریهٔ جزء لایتجزی است.

در مورد حرکت و زمان قبلاً هم عرض کردیم که بعضی حرکت را مجموع اکوانی دانسته‌اند که هر کونی غیر از کون دیگر است. لازمهٔ سخن فخر رازی که قبلاً مطرح کردیم همین می‌شود و معنایش این است که یک شیء که از نقطه‌ای به سوی نقطهٔ دیگر حرکت می‌کند، این حرکت عبارت است از مجموعی از سکونها. جسم در یک آنْ در اینجاست و در آنِ دیگر در جای دیگر. این اکوان و وجودات از یکدیگر جدا هستند، اما نه به این معنا که بینشان فاصله است بلکه به این معنا که کونِ در این حد، یک وجود است و کونِ در حد دیگر یک وجود دیگر. این همان نظریه‌ای است که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند آن را قبول کند و قبول هم ندارند. نه حرکتْ مجموع حصولات متتالی متشافع است که پهلوی یکدیگر قرار گرفته‌اند و نه زمانْ مجموع آنات متتالی متشافع است.

پس اینکه می‌گوییم حرکت توسطیه کلی است و جزئیاتی دارد، اگر مقصود ما از این جزئیات، حصولات آنیه باشد و برای هر حصولی یک وجود بالفعل غیر از وجود بالفعل برای حصولی دیگر قائل باشیم این مطلب از اصل غلط است. بنابراین حرکت توسطی به این معنا نداریم.

فرض دوم

اما فرض دیگر این است که حصولات آنیه را اموری فرضی بدانیم. این بعد از آن است که

ما حرکت قطعی را قبول کنیم. همان طور که در جسم که متصل واحد است می‌توانیم حدودی را اعتبار کنیم، در حرکت قطعیه هم می‌توانیم حدودی را اعتبار کنیم. این بدان معنا نیست که حد وجود دارد؛ حد وجود عینی ندارد، «آن» وجود عینی ندارد. وقتی قطعه‌ای از زمان را دو قسمت فرض می‌کنیم حد مشترک دو قسمت را «آن» می‌گوییم، ولی در خارج که آنْ وجود ندارد و این ذهن ماست که آن را فرض می‌کند.

بنابراین اگر بگویید مصداق حرکت توسطی حصولات آنیه است حرکت توسطی امری فرضی می‌شود چون خود حصولات، اموری فرضی هستند. پس نتیجه می‌گیریم که در هیچ یک از دو صورتی که تا به حال گفتیم حرکت توسطی نمی‌تواند کلی‌ای باشد که جزئیاتش حصولات آنیه باشند: اگر این حصولات آنیه را «حصولات بالفعل» بدانیم حرکت می‌شود حصولات متتالی متشافع که گفتیم باطل است، و اگر حصولات آنیه را «حصولات بالقوه و فرضی» بدانیم لازمه‌اش این می‌شود که حرکت توسطی امری فرضی و ذهنی باشد. پس در هیچ صورت حرکت توسطی نمی‌تواند کلی‌ای باشد که جزئی آن، حصولات آنیه باشد.

فرض سوم

ممکن است به نحو دیگری بگوییم که مرحوم آخوند در ضمن جواب، آن را هم گنجانده است. بگوییم مصداق حرکت توسطیه «حصولات آنیه» نیست که این دو ایراد به آن وارد باشد بلکه مصداق حرکت توسطی «حصولات زمانیه» است. «حصولات زمانیه» یعنی بخشی از یک وجود ممتد در مقداری از مسافت در مقداری از زمان. این شیء که حرکت می‌کند یک دهم از [این حرکت، منطبق بر] یک دهم مسافت و یک دهم از امتداد زمانِ این حرکت است. هرچه این را کوچک و جزء جزء کنیم باز یک حصول ممتدِّ در مسافت و نیز در زمان است، همان دو امتدادی که در جلسهٔ قبل توضیح دادیم.

اگر شما مصداق حرکت توسطی را حصولات زمانیه بدانید، حصولات زمانیه واقعاً و خارجاً وجود دارد ولی آن «جزئیِ» حرکت توسطی نیست برای اینکه حرکت توسطی بسیط است و جزء ندارد و بنابراین مصداقش نمی‌تواند جزء داشته باشد، بلکه این حصولات زمانیه «جزء» حرکت قطعیه و نیز «جزئی» حرکت قطعیه است.

امور بسیط متصل این طور هستند که هر جزئی از آن متصل، هم «جزئی» کلی خودش است و هم «جزء» آن واحد شخصی. مثلاً کلیِ آب همان طور که بر کل آب درون

این ظرف صدق می‌کند بر جزء این آب هم صدق می‌کند. همین طور، هر جزئی از یک حرکت زمانی را که در نظر بگیریم هم «جزء» آن حرکت قطعی است و هم «جزئی» آن. اگر حرکت از این دیوار تا آن دیوار یک دقیقه طول می‌کشد، نیمی از این حرکت در نیم دقیقه، هم جزء این حرکت قطعیه است و هم جزئی آن.

پس خلاصه اینکه اگر این حصولات را حصولات آنیه بگیریم و بگوییم حرکت توسطی کلیِ این «حصولات آنیه» است، این ایراد وارد است که حصولات آنیه محال است که بالفعل وجود داشته باشد، و اگر بخواهد به طور فرضی موجود باشد حرکت توسطی امری غیر واقعی و فرضی می‌شود. اما اگر حصولات را «حصولات زمانیه» بگیریم، این حصولات واقعاً در خارج وجود دارد ولی اینها مصداق حرکت توسطی نیستند بلکه مصداق حرکت قطعی هستند. پس این ایرادی که مرحوم آخوند می‌گیرد کاملاً درست است گرچه ایشان در صدد جواب برمی‌آید.

بیان قابل مناقشهٔ مرحوم آخوند در توجیه حرکت توسطیه

مرحوم آخوند در مقام جواب این ایراد که کلی وجود ندارد برآمده می‌گوید: بله، حرکت توسطی از یک جنبه ابهام دارد و کلی است ولی از یک جنبهٔ دیگر متشخص است. در آینده خواهیم گفت که تشخص حرکت به چند چیز از جمله موضوع، مسافت و زمان آن است. البته مرحوم آخوند فاعل را هم در اینجا ذکر کرده است ولی حاجی اشکال درستی می‌گیرد که فاعل از مشخِّصات حرکت نیست.

بعد مرحوم آخوند اضافه می‌کند: «**و إن كان فيه ضربٌ من الاشتراک**». این هم حرف عجیبی از مرحوم آخوند است. مگر معنی دارد که یک شیء از یک جنبه شخصی باشد و از جنبهٔ دیگر در آن «ضربی از اشتراک و کلیت» باشد، یعنی نوعی اشتراک و کلیت داشته باشد؟! ضمن اینکه ـ چنانکه گفتیم ـ مرحوم آخوند، هم حصولات آنیه را می‌خواهد مصداق حرکت توسطی بگیرد و هم حصولات زمانیه را. چنین چیزی محال است.

نتیجه

پس اصل ایراد، ایراد درستی است یعنی حرکت توسطی به این معنایی که تا حالا بحث کرده‌ایم یعنی یک امر بسیط دفعی‌الحدوث و مستمرالبقاء در عالم اعیان وجود ندارد و فقط انتزاع ذهن است. آنچه وجود دارد حرکت قطعیه است، درست عکس آنچه از ظاهر کلام

شیخ استفاده می‌شود.

گفتیم که در باب حرکت توسطی و حرکت قطعی مجموعاً سه نظر است. یک نظر این است که حرکت توسطی در خارج وجود دارد و حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و امری ذهنی است که ظاهر کلام شیخ لااقل در ابتدا همین است و بعد از شیخ، دیگران تا زمان میرداماد همه این نظریه را قبول کرده‌اند. دیگر اینکه حرکت قطعیه وجود دارد و حرکت توسطیه وجود ندارد که مرحوم آخوند به این نظر کمی تمایل دارد، گو اینکه بدان تصریح نمی‌کند. نظر سوم این است که هر دو در خارج وجود دارند که آنچه در اینجا مرحوم آخوند در ضمن جواب ایراد گفت همین است چون ایشان حرکت قطعیه را قطعاً موجود می‌داند و در ضمن پاسخ به ایراد می‌گوید حرکت توسطی هم به نوعی از وجود، وجود دارد.

توضیح نظریهٔ خاص علامهٔ طباطبایی دربارهٔ حرکت قطعیه و توسطیه

گفتیم آقای طباطبایی به طرز دیگری حرکت توسطیه را تعریف می‌کنند که بنا بر آن تعریف، نظریهٔ سوم درست است، یعنی هم حرکت توسطی وجود دارد و هم حرکت قطعی. ایشان می‌گویند وقتی که جسم حرکت می‌کند، حرکت قطعیه قطعاً وجود دارد، یعنی حرکت در واقع یک امر ممتد و تدریجی‌الوجود است. این کبوتر که حرکت می‌کند و از سرِ این دیوار به سرِ آن دیوار می‌رود یک حدوث تدریجی پیدا می‌شود. معنای حدوث تدریجی چیست؟ یعنی شیء آناً فآناً حادث می‌شود. درجهٔ حدوث شیء در آنِ بعدی ـ که «آن» امری فرضی است ـ غیر از درجهٔ حدوث شیء در آن قبلی است؛ آناً فآناً حادث می‌شود و فانی می‌شود. اگر این مراتب را با هم مقایسه کنیم حدوث و فنا می‌بینیم. می‌گوییم آنچه در آنِ اول وجود داشت در آنِ دوم وجود ندارد و آنچه در آنِ دوم وجود دارد در آنِ سوم وجود ندارد. اگر خود مراتب حرکت را مقایسه کنیم باز همین مسئلهٔ حدوث و فنا هست، زیرا این جزء این حرکت که در این جزء از زمان وجود دارد، در جزء بعدی وجود ندارد و در جزء قبلی هم وجود ندارد. اگر همین جزء را به دو جزء تقسیم کنیم هر جزئش در قطعه‌ای از زمان وجود دارد و در قطعه‌ای دیگر از زمان وجود ندارد.

اما اگر از این حدوث و از این اجزا کاملاً صرف‌نظر کنیم یعنی مجموع مسافت را یک چیز در نظر بگیریم و مجموع زمان را هم یک چیز در نظر بگیریم و اجزاء حرکت را با یکدیگر مقایسه نکنیم، آنوقت همه در اعتبار ذهن ما یک شیء واحد است؛ از اول که

شیء وجود پیدا می‌کند یک «تغیر» وجود پیدا کرده است و این تغیر تا آخر باقی است.

بیان آیت‌الله بروجردی در مورد ماهیت لابشرط و بشرط لا

آقای بروجردی بیان مخصوصی داشتند در باب فرق بین ماهیت «لا بشرط» و «بشرط لا» که این، غیر از لا بشرط و بشرط لایی است که اصولیین در مورد اعتبارات ماهیت می‌گویند. آن لا بشرط و بشرط لا، آن است که در فرق بین ماده و صورت گفته می‌شود.

بیان مرحوم آقای بروجردی این است که یک کل ممتد را دو جور می‌توان لحاظ کرد که در یک لحاظ غیریت است و در لحاظ دیگر وحدت. ایشان این مثال را ذکر می‌کردند، می‌گفتند شما آب این حوض را در نظر بگیرید. آب این حوض در تمام این حوض وجود دارد. آبی که در این گوشهٔ حوض قرار دارد با آن آبی که در آن گوشهٔ دیگرِ حوض قرار گرفته است به یک اعتبار همان است و به یک اعتبار غیر از آن است. اگر ذهن شما این آب را در عالم ذهن تجزیه کند، می‌گویید این غیر آن است. آبی که من دستم را در این گوشهٔ حوض داخل آن فرو می‌برم غیر از آبی است که در گوشهٔ دیگر قرار دارد. می‌توانم بگویم من اینجا را دست نزدم آنجا را دست زدم؛ راست هم هست، زیرا من به آن جزء آب دست زدم، نه به این جزء آب.

اما یک وقت است که شما اساساً این حدود و مرزها را از ذهن خودتان محو می‌کنید. این گوشه را که نگاه می‌کنید به اعتبار این است که این آب را دارید می‌بینید، مثل وقتی که از کنار دریای خزر رد می‌شوید. چشمتان که به آن می‌افتد می‌گویید این دریاست. دو ساعت دیگر با اتومبیل می‌روید و دوباره چشمتان که به دریا می‌افتد می‌گویید این همان آب است. آنچه دو ساعت پیش دیدید و از آن فرسخها فاصله گرفتید و این آبی که دو ساعت بعد می‌بینید قطعاً از نظر اجزاء آب غیر آن است. در عین حال اگر بپرسند این همان آب است یا آب دیگری است می‌گویید این همان آب است. پس اگر این حدود فرضی را بردارید تمام این دریا یک آب است و اگر این حدود فرضی را بگذارید هر جزئش غیر از جزء دیگر است. ذهن انسان چنین اعتباراتی دارد.

در هر امر ممتدی این دو نوع اعتبار وجود دارد. من که الآن روی این کتاب دست می‌گذارم، به یک اعتبار، دیگر اینجا و آنجا ندارد. اینجای کتاب که دست می‌گذارم روی همان گذاشته‌ام، آنجای کتاب هم که دست می‌گذارم روی همان گذاشته‌ام یعنی در هر دو

حال دست روی کتاب است. در این اعتبار، شما این مجموع را یک چیز می‌بینید. ولی یک وقت است همین را ذهن شما تجزیه می‌کند. اینجای کتاب که به طرف من است غیر از آنجای کتاب است که به طرف شماست. در این اعتبار اگر بگویید من دست روی اینجای کتاب گذاشتم نه آنجای کتاب، درست است.

بازگشت به نظریهٔ علامهٔ طباطبایی

آقای طباطبایی می‌گویند حرکت هم همین طور است. اعتباری که در آن، حرکت را تجزیه می‌کنیم اعتبار حرکت قطعیه است و اعتباری که در آن، حرکت را تجزیه نمی‌کنیم و این مجموع را از ابتدا تا انتها یک واحد می‌بینیم اعتبار حرکت توسطیه است که باقی هم هست. مثلاً می‌گویید این جسم که از روی دیوار حرکت کرد تا به آن دیوار رسید یک دقیقه طول کشید. اگر اجزاء و حدود را در نظر بگیریم آن قسمتی که در آنِ اول از حرکت موجود بود وجود ندارد، آن قسمت آخر هم وجود ندارد. همیشه فقط یک آن و یک حد از حرکت وجود دارد. این اعتبار، اعتبار تجزیه است.

اما یک وقت اساساً به حدود و اجزاء کاری نداریم. می‌گوییم یک دقیقه است که این شیء در حال حرکت است و این حرکت ممتد را بدون اعتبار اجزاء ملاحظه می‌کنیم. اگر شیء دو ساعت در حال حرکت باشد می‌گوییم شیء هنوز در حال حرکت است. در اینجا نفس حرکت را بدون ملاحظهٔ اجزای مسافت می‌بینیم؛ یک شیء را می‌بینیم که در ظرف دو ساعت باقی است. در این حالت کل را می‌بینیم بدون آنکه اجزاء را دیده باشیم. کل در کل خودش یک امر متجدد الوجود نیست، بلکه یک امر مستمرّ البقاء است. در این اعتبار، از اولی که آن جزء اولِ حرکت پیدا شده و این حرکت حدوث پیدا کرده تا آن آخری که جزء آخر حرکت پیدا می‌شود، این حرکت باقی است.

بنابراین «**للحركة اعتباران**»؛ یعنی همان حرکت ممتد خارجی به یک اعتبار، کثرت و تجزی دارد، تصرم و انقضا و فنا و حدوث تدریجی دارد، و این اعتباری است که اجزاء را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. اما به یک اعتبار دیگر، کثرت و حدوث تدریجی ندارد، وحدت محض است و اجزائی ندارد به این معنا که اجزا را اعتبار نمی‌کنیم. در این اعتبار چون چند چیز نداریم جزء اول حرکت که حادث شد حدوث جزء اول حدوث همهٔ آن است. پس حرکت در این اعتبار نه حدوث تدریجی دارد و نه فنای تدریجی. به این اعتبار امری است

که در آنْ حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند[۱]. پس حرکت ممتد خارجی از آن لحاظ که قابل قسمت نیست می‌شود حرکت توسطی و از آن لحاظ که قابل قسمت است می‌شود حرکت قطعی. پس حرکت قطعی و حرکت توسطی، دو اعتبار هستند از یک حقیقت.

این مطلب فی حد ذاته مطلب درستی است و نظر بدیع بسیار خوبی هم هست ولی آیا قوم هم در باب حرکت توسطی و حرکت قطعی همین را می‌خواستند بگویند؟ آیا بحثی که شیخ و غیر شیخ داشتند بر سر چنین مطلبی بود؟ یا نه، آنها که می‌گفتند حرکت توسطی وجود دارد و حرکت توسطی امری بسیط است نمی‌خواستند بگویند چیزی که به یک اعتبار امری بسیط است در خارج وجود دارد، بلکه می‌گفتند چیزی وجود دارد که به جمیع اعتبارات بسیط است و آن شیء بسیطِ به جمیع اعتبارات، در ذهن ما و نه در خارج حرکت قطعیه را رسم می‌کند، همان طور که نقطه در خارج خط را رسم می‌کند. و لهذا ما از اول تکرار کردیم که حرکت توسطی ماهیتش از قبیل ماهیت نقطه است. نقطه را به هیچ اعتباری نمی‌شود گفت قابل انقسام است. حرکت توسطی مثل نقطه است که به حسب وجود واقعی به هیچ اعتباری قابل انقسام نیست. آنهایی که قائل به حرکت توسطی بودند می‌گفتند نحوهٔ وجود ذهنی حرکت با نحوهٔ وجود خارجی‌اش متفاوت است؛ در ذهن تدریجی‌الحدوث و مستمرالبقاء و نیز ممتد است ولی در خارج به هیچ اعتباری ممتد نیست. آنهایی که قائل به حرکت قطعی بودند می‌گفتند آنچه در خارج وجود دارد یک امر ممتد به امتداد زمان و خطوار است، منتها اختلاف داشتند که آیا می‌شود فرض کرد که یک امر بسیطی هم وجود دارد؟ بنابراین بحث قوم از جمله حاجی[۲] در باب حرکت

---

۱. سؤال: طبق این مبنا آیا حرکت توسطی بساطت دارد یا ندارد؟

استاد: بساطت دارد ولی بساطت اعتباری، نه بساطت حقیقی. وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی، یعنی هر امر متصل یک واحد شخصی است که قابل قسمت به اجزاء است. شما این واحد شخصیِ قابل انقسام به اجزاء را یک وقت از آن جهت که واحد است می‌بینید؛ از این جهت بسیط است. یک وقت این واحد شخصیِ قابل انقسام را از آن جهت که قابل انقسام به اجزاء است می‌بینید؛ از این جهت کثیر است. پس حرکت همان یک حقیقت بیشتر نیست که یک حقیقت ممتد است. این حقیقت ممتد را که از اول تا آخر یک امر واحد است وقتی به اعتبار وحدتش نظر می‌کنید نه به اعتبار قابلیت انقسامش، امری بسیط است چون واحد از آن جهت که واحد است قابل قسمت نیست؛ واحد از غیر جهتی که واحد است قابل قسمت است.

۲. قبلاً اشاره کردیم و بعداً در بحث «آن» خواهد آمد که یک حرف نادرستی مطرح شده است به نام ←

توسطی و قطعی این است نه اینکه یک شیء خارجی قابل دو اعتبار است که به یک اعتبار حرکت توسطی است و به یک اعتبار حرکت قطعی[1]. البته آقای طباطبایی تصریح

ــ «آنِ سیال» که حاجی خیلی به آن چسبیده است. ایشان که طرفدار حرکت توسطی است معتقد است که اصلاً آنچه که در خارج وجود دارد یک امر بسیط من جمیع الجهات است و این امر بسیط، در ذهن ما چیزی به نام حرکت قطعیه را رسم می‌کند. در مورد زمان هم معتقد است ـ و به کمال صراحت هم می‌گوید ـ که آنچه در خارج وجود دارد آنِ سیال است که در ذهن ما زمان را رسم می‌کند.

۱. **سؤال:** حرکت قرار ندارد، پس چگونه می‌توان یک امر بی‌قرار را از اول تا آخر اعتبار کرد؟

استاد: معنی قرار این است که یک شیء در دو جزء زمان به یک حال وجود داشته باشد. در مورد امری که ساکن است می‌گوییم در دقیقهٔ قبل ساکن بود و در دقیقهٔ بعد هم ساکن است. این معنی قرار است. اما اگر بگوییم یک شیء ممتد به امتداد زمان، در مجموع زمان وجود دارد، مثلاً این حرکت از طلوع آفتاب تا غروب آفتاب وجود دارد، آیا آن جزء اول حرکت، در وسط روز یعنی در ظهر وجود دارد؟ نه، قرار اصلاً به این معنا نیست. هر جزئی از حرکت در هر لحظه از زمان که هست دیگر در لحظهٔ بعد نیست؛ این معنی عدم قرار است. اما اگر مجموع این حرکت را به صورت یک امر واحد که «جزء» در آن نمی‌بینیم در نظر بگیریم یک وحدت واقعی دارد، همان طور که آب دریا از نظر قدما یک وحدت واقعی دارد. حرکتی که در اول می‌بینیم با حرکتی که در آخر می‌بینیم یک چیز است. به این اعتبار جزء ندارد، یعنی جزئش را لحاظ نمی‌کنیم و اول و آخر و وسطِ حرکت همه یک شیء واحد است.

سؤال: این اول و آخر جز اعتبار چیزی نیست.

استاد: وحدت دارد، چرا اعتبار است؟ این را در علم اصول خوانده‌اید که می‌گویند یک شیء اگر وحدت واقعی داشته باشد کثرتش اعتباری است و اگر کثرت واقعی داشته باشد وحدتش اعتباری است. بعضی از چیزهایی که وحدت حقیقی دارند در عین اینکه کثرتشان اعتباری است قابلیت انقسام دارند، ولی بعضی از واحدها اصلاً قابلیت انقسام ندارند. مثلاً نماز، کثیر حقیقی است، برای اینکه مجموع اجزایی است که هرکدام از خودشان استقلال دارند. «**الله اکبر**» غیر از «**بسم الله الرحمن الرحیم**» است. در خود «**الله اکبر**» هم، «**الله**» غیر از «**اکبر**» است، و در خود «**الله**» هم همزه غیر از لام است. قرائت غیر از رکوع و غیر از ذکر رکوع است. سجود هم همین طور. این یک کثیر واقعی است ولی شما مجموع این کثیرها را اعتباراً یک واحد می‌دانید به اعتبار غرض واحدی که بر این مجموع مترتب می‌شود و نام آن را «نماز» می‌گذارید. اگر کسی بگوید «**الله اکبر**» در اول نماز با «**السلام علیکم**» در آخر نماز یکی است و دست روی این که بگذاریم دست روی آن گذاشته‌ایم این اعتباراً درست است ولی واقعاً درست نیست. واقعاً وحدت واقعی میان «**السلام علیکم**» و «**الله اکبر**» نیست. در اینجا کثرت، واقعی و وحدت اعتباری است.

اما گاهی وحدت، واقعی است و کثرتْ بالقوه و اعتباری است، مثل اجسام به نظر قدما. آب در این ظرف از نظر قدما واقعاً شیء واحد و متصل واحد است. آنها که قائل نبودند که آب متشکل از مولکولهایی کنار یکدیگر است. بنابراین، دست روی هرجای این آب بگذارید، روی یک چیز دست گذاشته‌اید. این قسمتِ اینجا با قسمت آنجا واقعاً وحدت دارد. (نگویید این نظریه که باطل شده است؛

←

نکرده‌اند که قوم هم همین را می‌خواسته‌اند بگویند، بلکه گفته‌اند اولیٰ این است که ما مطلب را این طور بگوییم. شاید خودشان هم توجه داشته‌اند که این نظر با آنچه قوم گفته‌اند متفاوت است، ولی از باب اینکه دیده‌اند حرکت توسطی قوم غیرقابل توجیه است نظر دیگری داده‌اند. به هر حال مطلب، مطلب درستی است ولی اینکه حرف قوم این باشد محل اشکال است[1].

← این نظریه باطل نشده، مصداقش فرق کرده است. امروز هم اگر ما قائل شدیم که آن ذراتی که جسم راتشکیل می‌دهد، واحدهای کوچک لایتجزایی هستند که طول و عرض و عمق دارند می‌توانیم مثال را روی آن بیاوریم. پس از نظر علمی اینها فرق می‌کند ولی از نظر فلسفی تنها مصداقش فرق می‌کند نه اصل مطلب).

«اعتبار» که در اینجا می‌گوییم اعتبار به معنای قرارداد اجتماعی نیست که منشأ انتزاع ندارد و فقط جعل و وضع است، مثل اعتبار مالکیت. فلاسفه که در باب اعتبارات بحث می‌کنند چنین اعتباری را نمی‌گویند. آنها وقتی می‌گویند «اعتبار» یعنی یک منشأ انتزاعی در اصل تکوین و اصل واقعیت دارد. جسم، وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت دارد که هم کثرتش حقیقی است و هم وحدتش؛ وحدتی که با آن کثرت متضاد نیست (بعضی کثرتها با بعضی وحدتها متضادند، ولی بعضی کثرتها با بعضی وحدتها متضاد نیستند).

اگر ما حرکت را از دید کثرت لحاظ کنیم، یک دید است و اگر از دید وحدت لحاظ کنیم دید دیگر است. اگر از دید کثرت ببینیم اجزاء دارد، حدوث و فنا دارد، وجود و عدم دارد که اینها توأم با یکدیگر هستند. ولی از دید وحدت، یک حدوث دارد و یک فنا، چون مجموعش یک واحد بیشتر نیست. در این اعتبار، دیگر ما اول و آخر و وسط نمی‌بینیم. به این اعتبار، امری می‌شود که حدوثش به همان حدوث جزء اول است و فنایش به فنای جزء آخر است، چون ما جزء نمی‌بینیم و این مطلب، مطلب درستی است.

۱. سؤال: طبق مبنای آقای طباطبایی در مورد حرکت قطعی و توسطی آیا می‌توان گفت حرکت توسطی در خارج موجود است؟

استاد: بله، چون حرکت توسطی و حرکت قطعی طبق این مبنا هر دو یک چیز می‌شوند و تفاوتشان به اعتبار است. همین که ملاحظهٔ حد و کثرت کردید سروکارتان با حرکت قطعی است و وقتی ملاحظهٔ کثرت و حد را نکنید سروکارتان با حرکت توسطی است. این دو جور لحاظ است. همین قدر که حساب جزء اول و جزء وسط و جزء آخر کردیم، باید توجه داشته باشیم سروکارمان با حرکت قطعی است، ولی وقتی که این حرکت را یکجا داریم می‌بینیم بدون اینکه اجزاء در آن ببینیم، سروکارمان با حرکت توسطی است.

سؤال: این فقط اعتبار است ولی نمی‌شود دید چون قرار ندارد.

استاد: حرکت یک وحدت واقعی دارد، چه انسانی وجود داشته باشد، چه انسانی وجود نداشته باشد. «وحدت واقعی دارد» یعنی واقعاً تمامش شیء واحد است، چون وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی.

←

اشکالی دربارهٔ وجود حرکت قطعیه در خارج

مطلب ششم (السادس) باز در واقع نوعی اِحکام است ولی از راهی نادرست، که مرحوم آخوند هم آن را رد می‌کنند. مطلب ششم این است که [ممکن است کسی بگوید] (لقائل أن یقول) که حرکت قطعی در خارج وجود ندارد. البته تعبیر «لقائل أن یقول» را من می‌گویم و کاش مرحوم آخوند هم به همین تعبیر گفته بود تا مطلب واضحتر می‌شد. «الخامس» این بود که «لقائل أن یقول» که حرکت توسطی وجود ندارد. السادس در واقع این است که «لقائل أن یقول» که حرکت قطعی در خارج وجود ندارد.

می‌گوید حرکت قطعی که شما فرض کردید، بسیط است یا مرکب؟ بسیط که نیست، چون اگر بسیط باشد می‌شود همان حرکت توسطی. حال که مرکب است، یا مرکب از غیرمنقسمهای بالفعل است و یا قابل قسمت است. اگر مرکب از امور غیرمنقسم بالفعل باشد لازم می‌آید هر حرکتی را مرکب از اجزای لایتجزی بدانیم که همان حصولات آنیه است که محال است.

اگر بگویید حرکت قطعی، مرکب از امور غیرمنقسم بالفعل نیست بلکه قابل قسمت است، سؤال می‌کنیم که آیا همهٔ این حرکت دفعتاً وجود پیدا می‌کند یا دفعتاً وجود پیدا نمی‌کند؟ اگر دفعتاً وجود پیدا می‌کند، پس حرکت، قار الذات است نه غیر قار الذات، که باطل است. پس باید بگویید لادفعتاً وجود پیدا می‌کند. حال که لادفعتاً وجود پیدا می‌کند،

← شیء که از اینجا تا آنجا حرکت می‌کند شخص واحد است. حرکت فلک به قول قدما، که از ازل تا ابد جریان دارد، شخص واحد است. حرکات نیست، مجموع امور نیست، واقعاً شیء واحد است، اما شیء واحدی که قابل انقسام به اجزاء است.

این مانند نظریه‌ای است که احتمالش در بحث جواهر و اعراض **اسفار** مطرح شده است و در عصر جدید هم ابراز شده است که تمام عالم، جسم واحد است و اختلاف اجسام در واقع اختلاف مراتب است، مثل آب دریا که در یک جا متراکم‌تر است و در یک جا تراکمش کمتر است. طبق این نظریه جسم من، مرتبه‌ای از یک جسم واحد است و این قالیچه مرتبهٔ دیگری از آن است. پس در عین کثرتی که میان اجسام وجود دارد یک وحدت واقعی بر همهٔ آنها حاکم است. البته در باب اجسام این حرف هنوز حرفی نیست که قابل دفاع باشد.

سؤال: طبق بیان آقای طباطبایی آیا اجزای حرکت اجزاء برای کل می‌شوند؟

استاد: هم اجزاء می‌شوند برای کل و هم جزئی می‌شوند برای کلی که آن کلی، حرکت قطعی است. همین‌قدر که ما اعتبار جزء کنیم، جزئیِ حرکت قطعی است. اما اگر بخواهیم اعتبار حرکت توسطی کنیم، اجزاء وجود ندارد، یک شیء واحد شخصی من جمیع الجهات است که نه اول در آن اعتبار می‌شود و نه آخر.

آیا وقتی جزئی از آن، وجود پیدا می‌کند آن جزء، منقسم است یا غیرمنقسم؟ اگر غیرمنقسم است پس جزء بعد هم که وجود پیدا می‌کند غیرمنقسم است. پس باز حرکت، مرکب از امور غیرمنقسم است.

اگر بگویید جزئی که وجود پیدا کرده و حاصل شده منقسم است، معنای منقسم این است که نیمی از آن قبلاً وجود پیدا کرده و نیم دیگر بعد وجود پیدا کرده است. پس وقتی نیمی از آن وجود پیدا می‌کند، آن جزئی که وجود پیدا کرده همان نیمی است که وجود پیدا کرده است و حال آنکه فرض ما این است که تمامش وجود و حصول پیدا کرده است. پس آنچه که ما فرض کردیم حاصل شده است، نیمی از آن حاصل شده نه تمام آن.

پاسخ اشکال

مرحوم آخوند می‌گوید ریشهٔ این شبهه که از فخر رازی است با ریشهٔ شبهه‌ای که از او قبلاً نقل کردیم یکی است. ریشهٔ سؤال یکی است و ریشهٔ جواب هم یکی است. جوابی که دادیم این بود که شما میان وجود شیء در «آن» و وجود شیء در زمان فرق نگذاشتید.

می‌گویید یک جزء از شیء که وجود پیدا می‌کند منقسم است یا منقسم نیست؟ ما از میان همهٔ شقوق شما شق آخر را انتخاب می‌کنیم. گفتید آیا مرکب است یا غیرمرکب؟ می‌گوییم مرکب است. آیا اجزائش منقسم بالفعل است یا قابل قسمت است؟ می‌گوییم قابل قسمت است. آیا دفعتاً وجود پیدا می‌کند یا لا دفعتاً؟ می‌گوییم لادفعتاً. وقتی که لادفعتاً وجود پیدا می‌کند آیا یک جزء که وجود پیدا می‌کند غیرمنقسم است یا منقسم؟ می‌گوییم: منقسم. بعد شما اشکال کردید که اگر منقسم باشد یک جزء آن، اول وجود پیدا می‌کند و جزء دیگر آن، بعد وجود پیدا می‌کند، پس آنچه که ما فرض کردیم تمام آن حاصل است تمام آن حاصل نیست.

جواب این است که شما میان «حصول در آنْ» و «حصول در زمان» فرق نگذاشتید. شما می‌گویید آن جزئی که وجود پیدا کرده، منقسم است یا غیرمنقسم؟ ما از شما سؤال می‌کنیم که مقصود شما چیست؟ آیا مقصودتان این است که آن جزئی که وجود پیدا کرده، در آنْ وجود پیدا کرده است؟ اگر مقصود شما این است می‌گوییم هرگز «جزء» حرکت در آنْ وجود پیدا نمی‌کند، بلکه «حد» حرکت در آنْ وجود دارد.

به عنوان مثال، فرض کنید یک متر از یک جسم دومتری، سیاه و یک متر از آن سفید است و یک خط هندسی در حد وسط قرار گرفته است. حال، جسم دیگری را که

تماماً سبز است کنار این جسم قرار می‌دهیم. اگر از ما بپرسند کدام «جزء» از این جسمِ سبز در آن حدی که خط فاصل سیاه و سفیدِ جسم اول است قرار گرفته، جواب این است که هیچ جزء در آن خط فاصل قرار نگرفته است، زیرا آن خط، جزئی از آن جسم سیاه و سفید نیست، «حد مشترک» میان دو جزء است. خط بعد ندارد و چیزی که بعد نداشته باشد جزء واقع نمی‌شود. ایندو را که بر هم منطبق می‌کنیم هیچ جزئی از جسم سبزرنگ بر آن خط فاصل منطبق نمی‌شود بلکه حدی از آن منطبق بر آن خط فاصل می‌شود.

همیشه این اشتباه را امثال فخر رازی می‌کنند، می‌گویند آن جزئی از حرکت که وجود دارد وضعش چگونه است؟ خیال می‌کنند جزئی از حرکت در «آن» وجود پیدا می‌کند در حالی که «آن»، حد زمان است و جزء حرکت در هیچ آنی وجود ندارد. حد فاصل میان دو جزء از حرکت است که منطبق بر «آن» است. جزء حرکت منطبق بر زمان است که زمان، خودش قطعه است.

معنای تشابک وجود و عدم در حرکت

اگر بگویید پس جزء حرکت باید قبل و بعد داشته باشد، می‌گوییم بله، قبل و بعد دارد. می‌گویید اگر قبل و بعد داشته باشد، باید [در زمانی خاص] «قبلِ» آن موجود باشد و «بعدِ» آن معدوم باشد. می‌گوییم همین طور است. اصلاً معنای این که شیء در زمان وجود دارد این است که چیزی وجود و عدمش با یکدیگر متشابک و آمیخته است.

این را خیلی باید دقت کنیم که شیء که در زمان وجود دارد، یعنی هر مرتبه از وجودش، در عین اینکه وجود است، عدم است، یعنی عدم مرتبهٔ دیگر است و این اعتبار وجود و عدم الی غیرالنهایه پیش می‌رود و در یک مرز قرار نمی‌گیرد که بگوییم این جزء، وجود است و جزء بعد عدم است ولی خود این جزء، منقسم به وجود و عدم نمی‌شود. این اعتبار در هیچ جا نمی‌ایستد؛ هر جزئی را که در نظر بگیریم باز خودش دو جزء می‌شود که یک جزء آن، عدم جزء دیگر است الی غیرالنهایه.

این است که ما می‌گوییم در حرکت و زمان و اموری از این قبیل وجود و عدم با یکدیگر درآمیخته و متشابک هستند. ذهن ما عدم را از وجود جدا می‌کند ولی بعد که جدا کرد، همان وجود، مجموع وجود و عدم است و همان عدم، مجموع عدم و وجود است و باز هر جزء آن عدم، مجموع عدم و وجود است و هر جزء آن وجود، مجموع عدم و وجود است و تا غیرالنهایه این اعتبار را می‌شود انجام داد. پس شما ما را از این نترسانید که این

باید هم موجود باشد هم معدوم.

به این اعتبار است که ما می‌گوییم حرکت، هم موجود است هم معدوم. اگر مجموع حرکت را در مجموع زمان در نظر بگیرید می‌گوییم موجود است. ولی می‌توانیم آن را تجزیه کنیم و یک جزء را در نظر بگیریم و بگوییم یک جزء، در زمان خودش موجود است و در زمان بعد معدوم است. باز خود آن جزء هم، هر جزئش در جزئی موجود است و در جزئی معدوم است و این تشابک وجود و عدم تا بینهایت پیش می‌رود[۱].

ما در مقالهٔ «اصل تضاد در فلسفهٔ اسلامی» گفته‌ایم که برخی می‌گویند که در باب حرکت، نقیضین یعنی وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند. حرکت و به تعبیر امروزی‌ها «شدن» نه موجود است و نه معدوم، بلکه هم موجود است و هم معدوم. برخی آمده‌اند میان «بودن» و «شدن» فرق گذاشته‌اند. بودن را ملازم با ثبات و سکون دانسته‌اند و شدن را جمع میان بودن و نبودن. می‌گویند: شدن، ترکیبی است از بودن و نبودن. آنوقت در مورد این مسئلهٔ منطقی که جمع میان نقیضین محال است می‌گویند امتناع نقیضین در منطق ارسطویی از باب این است که منطق ارسطویی براساس اصلِ بودن بنا شده است و بودن و نبودن تناقض دارند. اشیاء یا هستند یا نیستند. اگر هستند دیگر نمی‌شود گفت نیستند و اگر نیستند دیگر نمی‌شود گفت هستند. اما شدن یا حرکت، جمع بودن و نبودن است و بنابراین هر چیزی در عین اینکه موجود است معدوم است. پس در این منطق که منطق هگل و منطق دیالکتیک است اجتماع نقیضین جایز است.

این را ما در آن مقاله روشن کرده‌ایم که در حرکت، وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند، و ملاصدرا در اینجا و در چند جای دیگر می‌گوید که در حرکت وجود و عدم توأم با یکدیگر است و بلکه وجود، عین عدم است؛ و این سخن درستی است. اما نکته اینجاست که این عدم غیر از عدم نقیض است. امثال هگل اعتبارات عدم را خوب درک نکرده‌اند و خیال کرده‌اند هر عدم شیئی، همان عدمی است که فیلسوفان ما آن را «عدم بدیل» می‌گویند. آن عدمی که نقیض وجود است عدمی است که جنبه‌اش صرفاً جنبهٔ رفع است نه جنبهٔ اثبات، و این عدم، عدم اثباتی است. عدم اثباتی با وجود شیء جمع می‌شود و قهراً نوعی اختلاف زمان و اختلاف مرتبه، وجود دارد. این [جزء] در عین حال

۱. اینجا مرحوم حاجی حاشیه‌ای دارد که این حاشیه تا حد زیادی بی‌ارتباط به مطلب است، ولی حاشیه‌ای که آقای طباطبایی دارند حاشیهٔ خیلی خوبی است و مطلب مرحوم آخوند را بهتر از حاجی تشریح کرده‌اند.

عدم خودش است از باب اینکه قابل تجزیه به وجود و عدمی است. این است که مرحوم آخوند تصریح می‌کند که در حرکت و در زمان وجود هر جزء عین عدم خودش است. در عین حال امثال مرحوم آخوند که این اعتبارات را می‌شناخته‌اند، نیامده‌اند بگویند کـه در اینجا اجتماع نقیضین شده است! در عین اینکه وجود عـین عـدم است، در عـین حـال اجتماع نقیضین نیست و این از آن نکات بسیار لطیف فلسفهٔ اسلامی است.

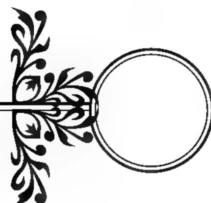
اشکال و جواب دیگر در مورد حرکت قطعیه

مطلب هفتم مانند مطلب ششم، وجهی است برای اینکه حرکت قطعی نمی‌تواند وجـود داشته باشد. البته مرحوم آخوند تصریحی به این مطلب ندارد. در این وجه گفته شده است که اگر حرکت قطعی وجود داشته باشد، باید آن را ممتد واحد و متصل واحد بـدانـیم و بنابراین باید میان ماضی و مستقبل قائل به اتصال باشیم. («اتصال» به معنی امتداد نه به این معنا که در کنار و پهلوی یکدیگر قرار گرفته‌اند). پس لازم می‌آید که نیمی از یک امر ممتد، موجود و نیم دیگرش معدوم باشد. هر امر ممتدی بالاخره باید تـمام آن مـوجود باشد. این مثل آن است که بگوییم: این جسم با جسم دیگری که معدوم است ممتد واحد است. مگر موجود می‌تواند با معدوم، امتداد واحد را تشکیل دهد و حال آنکه لازمهٔ حرکت قطعی این است که ماضی و مستقبل ممتد واحد باشند.

جواب این اشکال مثل جواب اشکال قبلی است. مـوجود و مـعدوم‌هایی کـه شـما می‌گویید موجود و معدوم نسبی است نه موجود و معدوم مطلق. ماضی در مستقبل معدوم است و مستقبل در ماضی معدوم است، اما ماضی در ماضی و مستقبل در مستقبل موجود است. هرکدام در ظرف خودش موجود است و در ظرف دیگری معدوم، و مجموع ایـن ماضی و مستقبل یک کشش را تشکیل می‌دهند. در اینجا هـم مـوجودیت مسـاوی بـا موجودیت در آنْ فرض شده است. اگر این طور باشد ماضی هم در آنْ (به معنای حالا) موجود نیست و مستقبل هم در آنْ موجود نیست، ولی مگر هرچه بخواهد وجود داشته باشد باید این طور وجودی داشته باشد؟ این مطلب است که ذهن را پر کرده که هرچه که موجود است الآن باید وجود داشته باشد. معنی «موجود» این نیست که الآن باید وجود داشته باشد. هر چیزی نحوهٔ وجود خاص به خود را دارد. آن که وجودش وجـود زمـانی است، باید در زمان خودش وجود داشته باشد؛ در زمان خودش، نه در زمانی غیر از زمان خودش و نه در آنْ. در جلسهٔ بعد فصل دوازدهم را آغاز می‌کنیم.

اثبات محرک اول

جلسهٔ هفتم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی اثبات المحرک الاول

«انک قد عرفت حدّ الحرکة فهی فعل او کمال اول للشیء...»[1].

مسئلهٔ حرکت، راهی برای اثبات «محرک اول» شده است. تعبیر محرک اول و بحث اثبات محرک اول به همین نحوی که در کتب فلسفی آمده است از خود ارسطوست و این بحث در فصل چهاردهم با اضافاتی تکرار خواهد شد. ارسطو در مورد خدا که در فلسفه‌های بعد از او به «واجب‌الوجود» تعبیر کرده‌اند ظاهراً کلمهٔ «واجب‌الوجود» را به کار نبرده و همان کلمهٔ «محرک اول» را اطلاق کرده است. برهانی هم که بر اثبات واجب الوجود اقامه کرده است از همین راه اثبات محرک اول است و برهان دیگری از ارسطو نقل نشده است. ولی بعدها که بیشتر روی مسئلهٔ وجوب و امکان و امتناع تکیه شده است و در این جهت شاید فلسفهٔ بوعلی سینا ابتدائاً چنین کاری کرده است، دلایل دیگری غیر از دلیل محرک اول برای اثبات واجب الوجود آورده‌اند.

در اینجا با اینکه عنوان فصل «فی اثبات المحرک الاول» است چندان به خود این

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۲، ص ۳۸.

مسئله توجه نشده است. من ابتدا اجمالاً مسئلهٔ محرک اول را عرض می‌کنم و بعد وارد مطالب مرحوم آخوند می‌شویم[۱].

برهان محرک اول

برهان محرک اول مبتنی بر اصول و مقدماتی است که شاید در بیان ارسطو جمع نشده است ولی ارسطو خود به آنها قائل بوده است. یک اصل در برهان محرک اول این است که حرکت نیازمند به محرک است. اصل دوم این است که طبیعت، از حرکت خالی نیست. هرچیزی که طبیعی است، یعنی هر چیزی که جسم یا جسمانی است، متحرک است. البته مراد از حرکت در اینجا حرکت به معنای اعم یعنی «تغیر» است. مراد این نیست که حتماً باید تغیر تدریجی باشد؛ تغیرات غیرتدریجی را هم شامل می‌شود. اصل سوم این است که تسلسل علل محال است، یعنی عللی که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند باید منتهی به علتی شوند که آن علت، معلول علت دیگری نباشد.

یک اصل دیگر در اینجا هست که معلوم نیست واقعاً ارسطو آن را هم در برهان خودش در نظر گرفته بوده است یا نه. در تقریری که فلاسفهٔ اسلامی معمولاً می‌کنند این اصل چهارم را هم مورد نظر قرار می‌دهند که اگر آن را در برهان دخالت ندهیم چهرهٔ این برهان عوض می‌شود و مورد ایراد واقع می‌شود که فلاسفهٔ جدید هم به آن ایراد گرفته‌اند.

آن اصل چهارم این است که هر علتی با معلول خودش معیت دارد، یعنی علت از معلول خودش نه تنها زماناً انفکاک ندارد بلکه حتی تقدم و تأخر هم ندارد و بنابراین محرک همیشه باید همراه حرکت وجود داشته باشد. محرک حقیقی آن چیزی است که در حال حرکت و تغیر وجود دارد و نمی‌شود محرک بر حرکت زماناً تقدم داشته باشد.

پس چهار اصل یا مقدمهٔ برهان اثبات محرک اول به طور خلاصه از این قرارند:

اصل اول: هر حرکتی نیازمند به محرک است.

اصل دوم: طبیعت از تغیر یا حرکت به معنای اعم خالی نیست.

اصل سوم: تسلسل علل محال است.

اصل چهارم: هر علتی با معلول خودش، و در اینجا محرک با حرکت، معیت دارد.

---

۱. ارسطو برهان محرک اول را در طبیعیات خود آورده است نه در الهیات. **کتاب الطبیعهٔ** ارسطو اخیراً در مصر در دو جلد چاپ شده و تقریباً یک جلد و نیمش مربوط به حرکت است. این کتاب همراه با شروح اولیه‌ای مربوط به قبل از دورهٔ بوعلی و حتی فارابی است و بسیار مفید است.

با مجموع اینها چگونه برهان را بیان می‌کنند؟ می‌گویند ما الآن هزاران حرکت در خارج می‌بینیم. به حکم اصل اول که حرکت بدون محرک نمی‌تواند باشد، هرکدام از این حرکات محال است بدون عامل محرک صورت گیرد. عامل یک حرکت، مثلاً افتادن برگ یک درخت، یا طبیعت است یا طبیعت نیست. به بیان دیگر آن عامل یا جسم و جسمانی و به عبارت دیگر مادی است یا مادی نیست. اگر این عامل، مادی نباشد معنایش این است که این حرکت، مستند به یک علت غیرمادی یعنی علت غیر متحرک است. پس ما در همان قدم اول به محرک غیرمتحرک رسیدیم. اما اگر بگوییم که عامل این حرکت یک امر مادی است ـ که این دومی درست است ـ این طبیعت و ماده که مبدأ این حرکت است به حکم اصل دوم که طبیعت از تغیر و حرکت خالی نیست، خودش متغیر است. نقل کلام می‌کنیم به منشأ تغیرِ آن طبیعت یا ماده‌ای که این حرکت را ایجاد می‌کند. آن منشأ تغیر اگر مادی باشد باید متغیر باشد تا این حرکت را ایجاد کند، چون طبیعت نمی‌تواند غیر از این باشد. دوباره به آن منشأ تغیر نقل کلام می‌کنیم. اگر متغیر باشد باز نیازمند به مغیِّر و محرک است و چون تسلسل محال است پس سلسلهٔ محرکها باید به محرکی که «غیر متحرک» است منتهی شود. چنانکه گفتیم «محرک اول» در اصطلاح ارسطو یعنی محرک غیرمتحرک.

تلقی برخی متفکران غربی از برهان محرک اول ارسطو

مطلبی که می‌خواهم عرض کنم اگر چه در کتاب **اسفار** به این شکل مطرح نیست، اما بحث لازمی است. برهان محرک اول ارسطو امروزه از دو نظر مورد خدشه و مناقشه واقع شده است و فلسفهٔ جدید این برهان را رد می‌کند.

ایراد اول این است که می‌گویند برهان محرک اول ارسطو مبتنی بر این است که ما تسلسل را محال بدانیم. چه مانعی دارد که هر حرکتی از ناحیهٔ محرکی در زمان قبل از خودش باشد و آن محرک هم به محرک قبل از خودش متحرک باشد و آن محرک هم به محرک قبل از خودش متحرک باشد؟ چه مانعی دارد که همین طور تا ازل که پیش برویم قبل از هر متحرکی محرکی وجود داشته باشد؟

ما الآن حرکتی در عالم می‌بینیم. مثلاً برگ درختی حرکت می‌کند. این حرکت معلول

حرکت هواست. در لحظهٔ قبل[۱] هوا حرکت کرده و حرکت هوا خودْ معلول امر دیگری مثل اختلاف درجهٔ حرارت است و این خود معلول حرکت دیگری است. چه مانعی دارد که تا ازل که پیش برویم به یک محرک اول نرسیم؟

می‌گویند ارسطو چنین خیال کرده که عالم از اول ساکن خلق شده است، مثل کارخانه‌ای که ابتدا آن را ایجاد می‌کنند و بعد آن را به کار می‌اندازند. ارسطو فکر کرده است که عالم مثل یک کارخانه، انگشتی می‌خواهد که جریان داخلی آن را به حرکت دربیاورد و محرک نخستین ارسطو مانند انگشتی در ماورای عالم است که برای اولین بار حرکتی ایجاد کرد که آن حرکت، حرکت دیگری پدید آورد و همین طور. می‌گویند لزومی ندارد که ما ابتدا عالم را ولو در یک لحظه ساکن فرض کنیم تا نیازی به محرک اول در کار باشد. البته این را به صورت یک امر غیرقطعی ذکر می‌کنند. این ایراد بر تصوری که معمولاً فرنگیها از برهان محرک اول ارسطو دارند وارد است.

تلقی فلاسفهٔ اسلامی

تصوری که فلاسفهٔ اسلامی از برهان محرک اول ارسطو دارند غیر از این است. در بیانی که عرض کردم، علتها را «زمانی» در نظر گرفته‌اند، یعنی حرکت برگ، معلول محرکی در زمان قبل از خودش است و حرکت آن محرک هم معلول محرکی در لحظهٔ قبل از خودش. بعدها در همین فصل و در جاهای دیگر خواهیم دانست که فلاسفهٔ اسلامی معتقدند که ارسطو این طور فکر می‌کرده است که علتِ اصلی هر حرکتی، نیرویی است که زماناً همراه آن حرکت است نه آن چیزی که در لحظهٔ قبل بوده است. عامل لحظهٔ قبل نمی‌تواند علت حرکت لحظهٔ بعد باشد بلکه حرکت در هر لحظه‌ای عامل مؤثر در همان لحظه را می‌خواهد.

وقتی عامل حرکت با خودِ حرکت همزمان شد، نقل کلام به همان عامل می‌کنیم و می‌گوییم: در همین زمانی که آن متحرک به سبب آن عامل، متحرک است آیا آن عامل، خودْ متحرک است یا ثابت؟ اگر متحرک باشد خودش هم به یک عامل همزمان نیاز دارد.

فلاسفهٔ اسلامی می‌گویند این طور نبوده که ارسطو ابتدا عالم را ساکن فرض کند و

۱.[در همین صفحه استاد توضیح می‌دهند که آوردن کلمهٔ «قبل» در اینجا بر اساس تقریری غیر از تقریر فلاسفهٔ اسلامی است. در صفحهٔ ۱۷۱ نیز تحت عنوان «یک مثال» در این‌باره بحث شده است.]

بعد بگوید انگشتی در ابتدا عالم را به جریان انداخت مثل کسی که کارخانه را افتتاح می‌کند. محرک نخستین یا خدا، معنایش آن انگشت اول نیست که حرکت اول را ایجاد کرده است، بلکه آن نیروی اساسی‌ای است که الآن هم وجود دارد و حرکت عالم الآن هم از او نشأت می‌گیرد و اگر حرکت از ازل هم وجود داشته، از ازل اینچنین بوده است.

در مقام تشبیه ـ که این تشبیه را من ذکر می‌کنم ـ مثل خار یک ساعت است که الآن دارد حرکت می‌کند. این حرکت معلول نیروی میله‌ای است که این خار به آن متصل است که آن میله همزمان با خار حرکت می‌کند. همزمان با حرکت این خار و این میله، یک چرخ دیگری که این میله به آن متصل است و عامل حرکت میله است حرکت می‌کند و بالأخره حرکت آن چرخ به واسطهٔ ارتباط مستقیمی است که با فنر ساعت دارد و الآن همهٔ اینها همزمان با یکدیگر حرکت می‌کنند.

تصور فلاسفهٔ اسلامی از برهان محرک اول ارسطو با تصور فلاسفهٔ غرب متفاوت است. آنها فکر ارسطو را به گونه‌ای بیان کرده و ایراد هم وارد کرده‌اند و ایرادشان هم وارد است و فلاسفهٔ اسلامی چون می‌دانستند که بر آن تقریر ایراد وارد است از ابتدا این برهان را به گونهٔ دیگری تقریر کرده‌اند که آن ایراد اساساً نمی‌تواند بـه آن تـقریر وارد بـاشد و برهان شکل دیگری پیدا می‌کند.

از نظر بسیاری از فلاسفهٔ غربی محرک اول (خدا) یعنی آن عامل اوّلی که فرضاً در میلیونها سال قبل برای اولین بار این ماشین عالم را به حرکت درآورد، و از نظر فلاسفهٔ اسلامی خدا یعنی آن منبع اصلی‌ای که همیشه همراه عالم وجود داشته و دارد و الآن هم عالم نیروی خودش را از او استمداد می‌کند.

پس آن مقدمهٔ چهارم که چهرهٔ برهان را تغییر می‌دهد این است که هر حرکتی باید «معیت زمانی» با محرک خودش داشته باشد. این است که آنها به نظرشان آمده است که تسلسل در برهان محرک اول، تسلسل در امور متعاقبه است، که در آن، سلسلهٔ علل با یکدیگر جمع نیستند و لذا می‌گویند ما برهانی بر امتناعش نداریم که درست هم می‌گویند. اما [طبق تقریر فلاسفهٔ اسلامی] تسلسل در برهان محرک اول، تسلسل در اموری است که با یکدیگر معیت دارند که به طور قطع محال است. دربارهٔ این مطلب در دو فصل بعد صحبت خواهیم کرد.

ایراد بر مقدمهٔ اول برهان محرک اول بر اساس فیزیک جدید

ایراد دیگر ایرادی است که روی اصول علمی جدید بر برهان محرک اول گرفته شده است که دامنه‌اش نه تنها این برهان بلکه بسیاری از مسائل حرکت را می‌گیرد و ممکن است کسی گمان کند بیشتر مسائل حرکت در فلسفه را بی‌اعتبار می‌کند.

گفتیم که برهان محرک اول ارسطو مبتنی بر چهار اصل است. اصل اول این است که هر حرکتی نیازمند به محرک است، اصلی که در حد بدیهی برای ما جلوه می‌کند. ما قبل از اینکه برهان این اصل را ذکر کنیم ایرادی را که از ناحیهٔ فیزیک جدید مطرح شده، بیان می‌کنیم. آنها به برهان کاری ندارند، می‌گویند تجارب علمی امروز در فیزیک ثابت کرده است که حرکت نیاز به محرک ندارد. به عبارت دیگر حرکت از آن جهت که حرکت است احتیاجی به عامل ایجاد کننده ندارد.

ممکن است کسی بگوید که اگر این طور است پس همهٔ اتومبیلهای دنیا باید بدون بنزین حرکت کنند. می‌گویند: نه، [اولاً] «تغییر مقدار حرکت» نیاز به عامل دارد. [ثانیاً] وقتی اتومبیل حرکت می‌کند هوا به صورت یک عایق در مقابل این حرکت عمل می‌کند مثل وقتی که در آب شنا می‌کنیم گرچه عایق بودن آب بیشتر است. از هوا که وارد آب می‌شویم، عایق بودن آب را خوب احساس می‌کنیم، اما هیچ وقت از خلأ وارد هوا نشده‌ایم تا بفهمیم که هوا چقدر مانع بزرگی است. وقتی سوار اتومبیل هستیم، اگر دستمان را از پنجره بیرون بیاوریم فشار هوا را احساس می‌کنیم. پس اتومبیل علاوه بر اینکه برای تغییر از حالت سکون به حرکت به عامل محرک نیاز دارد برای آنکه با عایقها هم مبارزه کند نیاز به نیروی محرک دارد.

اگر ما فضایی فرض کنیم که در آن فضا هیچ عایقی وجود نداشته باشد ـ اگرچه این یک فضای فرضی است ـ و گلوله‌ای داشته باشیم که به دقت عقلی، کُره باشد و هیچ نیروی دیگری در کار نباشد و ما این کره را روی سطح کاملاً صاف به حرکت درآوریم این گلوله تا ابد به حرکت خود ادامه می‌دهد بدون اینکه هیچ عاملی در کار باشد. قانون نیوتن می‌گوید هر جسمی، هر حرکتی که دارد حفظ می‌کند مگر آنکه عاملی آن را تغییر بدهد. اگر عاملی این حرکت را سریع‌تر کند باز آن حالت دوم حفظ می‌شود و اگر عاملی حرکت را به صفر برساند جسم ساکن می‌شود و همان حالت را حفظ می‌کند.

پس در مقابل آن اصل ارسطویی که می‌گوید جسم در حرکت خود نیازمند به یک عامل و محرک است، این اصل می‌گوید جسم در «حرکت» خود نیازمند به هیچ عاملی

نیست، در «تغییر حرکت» خود نیازمند به یک عامل است. پس [در شرایط ایده‌آل فیزیکی] اگر حرکتی یکنواخت باشد می‌تواند تا ابد به همان حالت باقی بماند، یا اگر حرکتی ایجاد شود می‌تواند تا ابد ادامه پیدا کند بدون آنکه عاملی در کار باشد. این اصل مهمی است که امروزه مطرح است. حال سؤال این است که آیا این اصل با اصولی که ما در فلسفهٔ خودمان داریم منافات دارد؟

پاسخ ایراد

در این اصل فیزیکی دو مطلب است. یکی آن چیزی که به قول اینها تجارب علمی ثابت کرده است، یعنی همین که هر حالتی که به جسم بدهیم، به طور یکنواخت آن را حفظ می‌کند مگر اینکه عاملی پیدا بشود و آن را تغییر بدهد. مطلب دیگر تفسیر فلسفی و استنباط فلسفی‌ای است که از این اصل شده است و آن این است که پس حرکت نیازمند به محرک نیست.

جواب این است که اصل مطلب اینها درست است و با اصولی که ما در باب حرکت طبعی و حرکت قسری خواهیم گفت و مخصوصاً نکته‌ای که مرحوم آخوند در اواخر باب قوه و فعل از بوعلی سینا نقل می‌کند منافی نیست، ولی در عین حال تفسیر فلسفی این اصل علمی این نیست که حرکت بی‌نیاز از محرک است. برای توضیح مطلب باید منتظر بمانیم تا ابتدا در فصلهای بعدی بحث حرکت طبعی و حرکت قسری را و نیز توجیهی که در باب حرکت طبعی و قسری و نیز نحوهٔ علیت جسم برای حرکت وجود دارد مورد بحث قرار دهیم. فعلاً از این مطلب می‌گذریم. یک نکتهٔ فوق‌العاده‌ای هم در اینجا هست که ما را به همان اصلی که در فیزیک گفته‌اند نزدیک می‌کند که به آن اشاره خواهیم کرد[1].

برهان بر نیاز متحرک به محرکی غیر از خود

حال وارد توضیح مطالب این فصل می‌شویم. مرحوم آخوند از اینجا شروع می‌کند که ما در باب تعریف حرکت گفتیم که «**هی فعل او کمال اول للشیء الذی هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة**». قبلاً اشاره کردیم که اصلاً حرکت ملازم با قوه است (قوهٔ در مقابل فعلیت)؛ یعنی هرجا که حرکت هست مادامی که شیء متحرک است بالقوه است و شیء متحرک

---

۱. [این نکته در ضمن تطبیق درس با متن در بخش پایانی کتاب (ص ۲۴۱، پاورقی ۱) آمده است.]

نمی‌تواند بالقوه نباشد. پس در هر شیء متحرکی قوه و استعداد وجود دارد.

بعد می‌گوید حرکت از آن جهت که یک وصف امکانی است نیازمند به قابل است. در اینجا اگر امکان ذاتی بگوییم به یک معنا درست است و اگر امکان استعدادی هم بگوییم به معنای دیگر درست است[۱]. هر صفت وجودی امکانی اگر بخواهد وجود پیدا کند یک محل قابل لازم دارد تا در آن پدید آید. در فصول بعد خواهیم خواند که «**کل حادثٍ مسبوقٌ بقوة و مادة تحملها**». هر صفت امکانی نیازمند به یک مادهٔ حامل است. پس حرکت از آن جهت که یک صفت وجودی امکانی است نیاز دارد به محلی که قابل باشد و از آن حیث که حادث است بلکه عین حدوث است نیازمند به فاعل است، چون هر حادثی نیازمند به محدث است. این، برهانی است بر اصل اول ارسطو که حرکت نیازمند به محرک است. پس حرکت نیازمند به دو چیز است: متحرک و محرک. ولی بحث ما دربارهٔ محرک است و در مورد متحرک کسی بحث ندارد. پس هر حرکتی نیازمند به محرکی است که آن محرک غیر از متحرک باشد.

آیا حرکت می‌تواند ذاتی شیء باشد؟

ایرادی که معمولاً مطرح می‌شود این است که چه مانعی دارد حرکت، ذاتی یک شیء باشد؟ جواب این ایراد را در اینجا می‌دهند[۲]. در صفات انتزاعی و اعتباری که در واقع، قابل و مقبولی در خارج وجود ندارد و صرفاً انتزاع ذهن است نیاز به عامل خارجی نیست. نمی‌توان گفت اربعه برای اینکه زوج باشد نیازمند به عاملی است که زوجیت را به آن بدهد. می‌گوییم زوجیت، ذاتی اربعه است. معنای ذاتی اربعه چیست؟ یعنی ماهیت اربعه به گونه‌ای است که هر وقت ذهن این ماهیت را تعقل کند، در ظرف خودش این مفهوم انتزاعی زوجیت را از آن انتزاع می‌کند. زوجیت چیزی نیست که در خارج بر اربعه اضافه شده باشد، بلکه موجود به وجود اربعه است و وجودش وجود انتزاعی است. در امور تحلیلیِ عقلی و به قول کانت در قضایای تحلیلی یعنی قضایایی که در خارج تعددی [میان موضوع و محمول] وجود ندارد، فقط ذهن است که این کثرت را ایجاد می‌کند. سه ضلعی بودن مثلث ذاتی مثلث است. این چیزی در خارج نیست که وجود عینی‌اش از وجود عینی

۱. [این مطلب در مباحث مربوط به فصل ۱۶ اسفار تفصیلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.]
۲. [استاد در جلسهٔ بعد (ص۱۰۸) مجدداً به این اشکال همراه با نکاتی تازه می‌پردازند.]

مثلث جدا باشد[۱]. آیا نسبت حرکت به متحرک نسبت یک امر انتزاعی به منشأ انتزاع است که بگوییم امری ذاتی است، یا نسبت قابل به مقبول خارجی است که یک شیء در ظرف خارج، شیئی را قبول می‌کند؟ دومی است[۲].

مرحوم آخوند در چند سطر بعد می‌گوید: «**فعلاً و قبولاً تجددیيْن واقعیْن تحت مقولتین متخالفتین و هما مقولة أن یفعل و أن ینفعل**». می‌گوید فعل و قبول در اینجا غیر از فعل و قبولی است که در امور انتزاعی است. موارد دیگری داریم که فعل و قبول در واقع نیست ولی اتصاف هست. در مورد اتصاف ذات حق به صفات خودش همچنان که خود مرحوم آخوند می‌گوید موصوف و صفت هست، ولی فعل و قبول نیست. حق، مافوق این فعل و قبولهاست. در باب ماهیت که اتصاف هست ولی فعل و قبول نیست برای این است که مادون فعل و قبول است.

برهانی دیگر بر نیاز متحرک به محرکی غیر از خود

برهان دوم که به یک اعتبار می‌شود گفت همین برهان ولی به بیان دیگر است و به اعتبار دیگر می‌توان گفت برهانی مستقل است این است که به بداهت عقل محال است که «مفیض»، «مستفیض من نفسه» باشد. آیا ممکن است که یک شیء، مفیض شیئی به خود باشد که ندارد؟ نه اینکه از یک حیث مفیض باشد و از حیث دیگر مستفیض، مثل طبیبی که خود را معالجه می‌کند و یا کسی که خودش را می‌زند. بحث ما در جایی است که حیثیت واحد در کار است. محال است مفیض عیناً مستفیضِ از همان مفیضیتِ خودش باشد. محال است فاقد، معطی باشد و معطیِ یک چیز فاقد همان چیز باشد. متحرک از آن جهت که حرکت را قبول می‌کند یعنی آن را ندارد و آن چیزی که حرکت را می‌دهد یعنی کمالی را افاضه می‌کند ولو آن کمال به شکل حرکت نباشد و به شکل دیگری باشد. (فیض و کمال تقریباً مساوی یکدیگرند.) اگر قبول کردیم که حرکت کمال است (کمال

---

۱. در جاهای دیگری هم که مورد بحث مرحوم آخوند نیست اصطلاح ذاتی را به کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم هر معلولی ذاتی علت تامّهٔ خودش است یعنی تخلف معلول از علت تامّه محال است، ولی این معنایش استغنای از علت نیست، بلکه معلول عین نیاز به علت است.

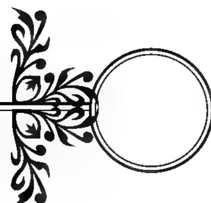
۲. **سؤال:** خود حرکت به هر حال متحرک بالذات است.

استاد: حرکت به آن معنا متحرک بالذات نیست. ما آن حرفهایی که در باب مبدأ اشتقاق گفته‌اند قبول نداریم. آن معنا غیر از متحرک بالذاتی است که ما در اینجا می‌گوییم. ما بحث متحرک بالذات را در جلسهٔ بعد مطرح خواهیم کرد.

اول) و قبول کردیم که معطی کمال، محال است که فاقد آن کمال ولو به نحو اعلی باشد، پس محال است که یک شیء، خودْ محرک خود باشد، یعنی متحرک عین محرک و یا بی‌نیاز از محرک باشد. اگر بگوییم متحرک بی‌نیاز از محرک است یعنی [حرکت] حادث بلاعلت است. البته اشخاصی که در این بحث ایراد می‌کنند نمی‌گویند حرکت حادث بلاعلت است، بلکه می‌گویند حرکت، ذاتی خود متحرک است یعنی خودش به خودش حرکت می‌دهد که در جلسهٔ بعد در این‌باره بیشتر صحبت خواهیم کرد.

بعد مرحوم آخوند جملاتی دارد که از نظر لفظ مقداری مبهم است. حاجی خواسته است این جمله‌ها را معنی کرده و توضیح دهد. حتی در مورد چند کلمه می‌گوید که آن طور که در این نسخه‌ها هست نیست. ولی از طرف دیگر عین همین عبارات که در اینجا آمده در **شواهد الربوبیه** و نیز در **رسالة الحدوث** مرحوم آخوند آمده است. همهٔ اینها را انسان نمی‌تواند احتمال بدهد که غلط نساخ باشد. ما توجیه حاجی را عرض می‌کنیم[1] که طبق آن، معنا درست است اما مستلزم تکلفاتی است که بعید است که از این عبارات چنین معنایی مقصود باشد و می‌توان عبارات را به گونهٔ دیگری معنا کرد. در این جلسه از نظر عبارت، زیاد پیش نرفتیم ولی چون بحث مشکل بود لازم دانستیم که آن حرفهای ارسطویی را بگوییم.

۱.[این توضیحات در بخش پایانی کتاب (ص ۲۴۳، پاورقی ۳) آمده است.]



جلسهٔ هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

«لکن هنا دقیقة ستعلم بها و هی انه لابد فی الوجود من امر غیر الحرکة...»[1].

اگر چه عنوان فصل «**فی اثبات المحرک الاول**» است ولی در واقع در اینجا دو مطلب مورد نظر است. مطلب اول این است که هر حرکتی نیازمند به محرک است و مطلب دوم این است که سلسلهٔ محرکها باید منتهی به محرکی غیر متحرک بشود و این هردو از اصول معروف منسوب به ارسطوست که اصل اول پایهٔ اثبات اصل دوم قرار می‌گیرد. در این فصل مرحوم آخوند در مقام بیان هر دو اصل و مخصوصاً اصل اول است (اگرچه عنوان فصل مربوط به اصل دوم است) و آن این است که هر حرکتی نیازمند به محرک است. دو برهان اقامه کردند و در هر دو برهان به این نتیجه رسیدیم که حرکت نیازمند به فاعل و نیز نیازمند به قابل است که قابل حرکت را اصطلاحاً «موضوع حرکت» می‌نامند. قابل، غیر از فاعل است همچنان که قابل غیر از مقبول یعنی خود حرکت است. نسبت حرکت به قابل حرکت نسبت یک عارض به معروض خودش در خارج است و به عبارت دیگر از قبیل «محمولات بالضمیمه» است؛ امری است که عروضش بر موضوع خودش در ظرف خارج است، مثل همهٔ اعراضی که در خارج داریم. اگر یک جسم به صفت بیاض متصف

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۲، ص ۳۹.

می‌شود این بیاض قابلی دارد و فاعلی. قابلش همین جسمی است که صفت بیاض را دارد و این صفت بیاض در ظرف خارج عارض بر جسم شده است. جسم، در خارج بیاض را قبول کرده است و این بیاض محمول بالضمیمه برای خود جسم است. در باب حرکت هم مطلب از همین قبیل است. حرکت برای متحرک یک محمول بالضمیمه و یک عارض خارجی است و قابلش هم شیئی مغایر با خود حرکت است.

دو نوع رابطه میان حرکت و قابل آن

این مطلب را که مرحوم آخوند ذکر می‌کند فوراً یک استدراک می‌کند که استدراک بسیار لازمی است. آن استدراک این است که این مطلب اخیر کلیت ندارد، یعنی این امر که حتماً حرکت، خودش وجودی غیر از وجود قابل حرکت دارد و حرکت در ظرف خارج بر متحرک عارض می‌شود در همه جا صادق نیست.

مدعای اصلی ما در اینجا این است که فاعل حرکت غیر از قابل حرکت است. حرکت نیاز به فاعل دارد و فاعل حرکت نمی‌تواند عین قابل حرکت باشد. ما از این جهت نمی‌خواهیم استدراکی کرده باشیم. ولی ضمن اینکه این مطلب را بیان می‌کردیم که فاعل حرکت غیر از قابل حرکت است مطلب را به این شکل تقریر کردیم که وجود خود حرکت با قابل حرکت دو وجود منحاز است، یعنی حرکت در ظرف خارج، عارض بر موضوع خودش که جسم باشد شده است. مرحوم آخوند در مورد این جهت است که استدراک می‌کند.

می‌گوید یک نکتهٔ دقیقی در اینجا هست که ما دربارهٔ آن نکتهٔ دقیق بعد بحث خواهیم کرد ولی اجمالاً در ذهنتان باشد که همیشه نسبت حرکت و موضوع حرکت نسبت قابل و مقبول ـ به آن شکل که عرض کردیم ـ نیست. همیشه نسبت متحرک به حرکت، نسبت دو امر نیست که حرکت، چیزی و متحرک چیز دیگری باشد. خواهیم گفت که ما در طبیعت و در عالم هستی چیزی داریم که متحرک بالذات است و آن جوهر است. قدما چون قائل به حرکت در جوهر نبودند قائل به متحرک بالذات نبودند ولی ما بعد ثابت خواهیم کرد که جوهر، متحرک بالذات است و اصل همهٔ حرکات، همان حرکت متحرک بالذات است.

بنا بر حرکت جوهریه نسبت موضوع حرکت (یعنی قابل حرکت) و خود حرکت، نسبت عارض و معروض نیست، نسبت محمول بالضمیمه و موضوع خودش نیست. در حرکت جوهر، ما متحرک و حرکت داریم ولی متحرک و حرکت خارجاً یک چیز است. وقتی

می‌گوییم متحرک بالذات، معنایش این است که چیزی به اعتباری متحرک است و به اعتباری حرکت، همان طور که به یک اعتبار، همانی که بیاض است ابیض هم هست. پس اگر در حرکت جوهر، از متحرک و حرکت سخن می‌گوییم باید متوجه باشیم که عروض حرکت بر متحرک، عروض تحلیلی و عقلی است نه خارجی. در خارج، ما موضوعی نداریم که حرکت عارض آن شده باشد، بلکه متحرکی داریم که خودش حرکت است.

پس اینکه ما گفتیم هر حرکتی نیازمند به قابل و موضوعی غیر از خودش است، در حرکات عرَضی صدق می‌کند نه در حرکت جوهری. در حرکت جوهری موضوع حرکت و خود حرکت خارجاً متحدند و فرق بین حرکت و متحرک اعتباری است؛ حرکت عقلاً غیر از متحرک است ولی در خارج عین متحرک است. پس نباید تصور کرد که هرجا که متحرکی هست وجود متحرک باید غیر از وجود حرکت باشد.

حرکت جوهری و مسئلهٔ نیاز متحرک به محرک

در اینجا ممکن است این توهم پیش بیاید که آیا مقصود مرحوم آخوند از این استدراک این است که ما در خارج متحرکی داریم که بالذات متحرک است به معنی اینکه نیازی به محرک ندارد؟ آیا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید که این اصل ارسطویی که «هر متحرکی نیازمند به محرکی غیر از متحرک است» در باب حرکت جوهر صادق نیست و یک استثنا برای آن قاعدهٔ ارسطویی است؟ نه، این طور نیست. البته طبق این مبنا این قاعدهٔ ارسطویی معنای خاصی پیدا می‌کند. پس در مورد اصل قاعدهٔ ارسطویی این استدراک به معنای استثنا نیست بلکه به معنای تفسیر و توضیح است.

آن توضیح این است که در باب حرکت عرضی اگر می‌گوییم حرکت نیازمند به محرک است به نحو «جعل تألیفی» است. «متحرک نیازمند به محرک است» یعنی نیازمند به قوه‌ای است که حرکت را به آن افاضه کند، همان طور که علتی باید قیام یا علم را به زید بدهد. زید چیزی است؛ علت می‌آید زید موجود را عالم می‌کند. جاعل به جعل تألیفی، شیئی را که فی حد ذاته غیر متحرک است متحرک می‌کند همان طور که عاملی آب را گرم می‌کند، که کلمهٔ «جعل» در اینجا دو مفعولی است.

در باب حرکت جوهری هم می‌گوییم حرکت نیازمند به محرک است و نیز می‌گوییم حرکت نیازمند به جاعل است. پس این اصل را که حرکت نیازمند به محرک است نفی

نمی‌کنیم. اما در اینجا محرک، جاعل نفس متحرک است، چون نفس متحرک عین حرکت است.

پس مرحوم آخوند که در اینجا این «**لکن هنا دقیقة ستعلم بها**» را می‌گوید برای این است که دو نکته برای ما روشن شده باشد. وقتی می‌گوییم هر حرکتی نیازمند به محرک است اولاً در همه جا حرکت را با متحرک، دو شیء در خارج ندانیم و ثانیاً اگر می‌گوییم حرکت نیازمند به جاعل است نحوهٔ جعل را بدانیم. اگرچه مفهوم محرک، ظاهرش جعل تألیفی است ولی وقتی می‌گوییم محرک، یک مفهوم وسیعتری را در نظر می‌گیریم به‌طوری که معنای جاعلِ نفسِ متحرک را نیز که به نحو جعل بسیط است شامل می‌شود. مراد ارسطو از «محرک» همان مفهوم جاعل به جعل تألیفی بوده است، یعنی جاعلی که جسم را متحرک می‌کند، اما [با نظریهٔ مرحوم آخوند] محرک معنای وسیعتری پیدا می‌کند.

به چه معنا حرکت می‌تواند ذاتی متحرک باشد؟

چنانکه گفتیم در حرکت جوهریه بعدها توضیح داده خواهد شد که نسبت حرکت به متحرک نسبت عارض به معروض نیست بلکه فرق حرکت و متحرک فرق تحلیلی است. آنوقت این بحثهایی که می‌کنند و در جلسهٔ گذشته هم طرح کردیم که می‌گویند حرکت می‌تواند ذاتی متحرک باشد، به یک معنا در فلسفهٔ مرحوم آخوند مورد قبول است. حرکت، ذاتی متحرک است، به این معنا که حرکت وجود جداگانه‌ای از متحرک ندارد. ولی از این مطلب چنین نتیجه گرفته نمی‌شود که حرکت نیاز به محرک ندارد. در عین اینکه در حرکت جوهری، حرکت، ذاتی متحرک است جاعل هم دارد و حال آنکه قبلاً این طور فکر می‌شد که اگر حرکت ذاتی متحرک باشد بی‌نیاز از علت است. برعکس، نه تنها نیازمند به علت است، به اشد وجه نیازمند به علت است[1].

---

۱. سؤال: در حرکت جوهری که پذیرشی در کار نیست مرحوم آخوند نیاز داشتن به محرک را به چه ملاکی اثبات می‌کند؟

استاد: سؤال خوبی است. اینجا که می‌گوییم پذیرش در کار نیست نمی‌گوییم پذیرش به هیچ نحو در کار نیست. وقتی که می‌گوییم متحرک با حرکت یک چیز است یا دو چیز، در عین حال این بحث مطرح می‌شود که آیا در اینجا قابل وجود دارد یا وجود ندارد که مسئلهٔ هیولای اولیٰ مطرح می‌شود. مرحوم آخوند قبول می‌کند که قابلْ هیولاست ولی هیولی و صورت در خارج متحدند. آن طور که

←

دو نکته بر اساس حرکت جوهری

بعد مرحوم آخوند بیانی را که در دو سه سطر قبل بر مبنای قوم کرده بود و فقط در مورد حرکات عَرَضی صدق می‌کرد اصلاح می‌کند به نحوی که هم در مورد حرکت عرضی صادق باشد و هم در مورد حرکت ذاتی جوهری. می‌گوید ما قبلاً گفتیم که موضوع حرکت باید از حیثی بالفعل باشد و از حیثی بالقوه. این فقط در باب حرکات عرضی صدق می‌کند. حال باید عبارت را این طور اصلاح کنیم که حرکت نیازمند به موضوع و قابلی است که یا از یک جهت بالقوه است و یا از همهٔ جهات بالقوه است. چون در حرکت جوهری اگر موضوعی مثل هیولای اولیٰ فرض شود، موضوع حرکت از همهٔ جهات بالقوه است و از هیچ جهت بالفعل نیست. پس اینکه ما گفتیم که موضوع حرکت باید «**بالقوه من جهة**» باشد به صورت «**إما بالقوه من جهة و إمّا بالقوة من کل جهة**» اصلاح می‌کنیم.

اصلاح دیگر در مورد فاعل حرکت است. گفتیم که فاعل حرکت باید بالفعل باشد یعنی کمال وجودی حرکت را داشته باشد ولی خود حرکت را هرگز ندارد. به عقیدهٔ آنها فاعل حرکات عرضی ، طبیعت است و طبیعت حرکت ندارد. این را باید به این نحو اصلاح کنیم که فاعل حرکت یا این است که از جهت حرکت، بالفعل است یعنی خودِ حرکت را دارد و یا از همهٔ جهات بالفعل است. در حرکات عرضی، بر مبنای ما، فاعل حرکت هم خودش حرکت است، چون جوهر مبدأ حرکت عرضی است. وقتی جوهر خودش حرکت شد پس فاعل حرکت هم خودش حرکت را بالفعل دارد نه اینکه حرکت را ندارد و کمال حرکت را به شکل دیگری دارد. پس عبارتی را که در چند سطر قبل گفته بودیم به این شکل اصلاح می‌کنیم. البته مرحوم آخوند کلمهٔ «اصلاح» را به کار نمی‌برد ولی اصلاح می‌کند.

وجود دو طرف دارد

بعد مرحوم آخوند می‌گوید که از اینجا چند نتیجهٔ دیگر می‌توان گرفت که بعضی از این نتایج را دیگران هم گرفته‌اند ولی نه از این راه. یکی از نتایج این است که بعد از اینکه گفتیم حرکت به قوه و فعل تحلیل می‌شود، در واقع همهٔ قوه‌ها به قوهٔ محض منتهی می‌شود، همچنان که همهٔ فعلیتها به فعلیت محض منتهی می‌شود.

← معروض، موضوع عرض است هیولی موضوع صورت نیست. هیولی قابل صورت هست ولی موضوع صورت نیست. آنچه ما نفی کردیم این بود که حرکت با موضوعش دو چیز نیست ولی مسئلهٔ قابل را ما نفی نکردیم. مسئلهٔ قابل بعدها مطرح خواهد شد.

این نظریه به افکار ارسطو نزدیک است و بلکه همراه با اصلاحی، همان است. در فلسفهٔ ارسطو و مخصوصاً در فلسفهٔ مرحوم آخوند هستی با فعل و قوه توجیه می‌شود ولی فعل و قوه به یک معنای اعم که اوسع از فعل و قوه‌ای است که در طبیعت است. هستی در درجات خود از فعلیت محض که هیچ قوه‌ای در او نیست شروع می‌شود و در مراتب متوسط می‌رسد به موجوداتی که بین قوه و فعلیت هستند و در نازلترین مرتبهٔ خود، به موجودی که قوه و استعداد محض و فاقد هر گونه فعلیت و اضعف مراتب وجود است منتهی می‌شود. هیولی با اینکه جوهر است اضعف مراتب وجود است و حتی از اعراض هم وجودش ضعیفتر است و این مانعی ندارد.

بنابراین وجود دو طرف دارد و گاهی اینچنین تعبیر می‌کنند که وجود دو حاشیه دارد. یک طرف، فعلیت محض است و طرف دیگر قابلیت محض. این بدان جهت است که حرکت امری بین قوه و فعلیت و نیازمند به فاعل و قابل است. فعلیت حرکت مستند به امری بالفعل است که آن امر بالفعل، مستند به امری بالفعل‌تر از خودش است تا می‌رسد به فعلیت محض. قوهٔ حرکت هم مستند به یک امر قابلی است که بالقوه است و منتهی می‌شود به قوهٔ محض که همان هیولای اولیٰ است.

از همین جا می‌توان برهان معروفی را که در باب ترکب جسم به آن استناد می‌کنند کشف کرد. می‌دانید که در باب حقیقت جسم حکما به نظریهٔ ذیمقراطیس و نظریهٔ متکلمین قائل نیستند و جسم را ذی اجزاء نمی‌دانند بلکه آن را یک متصل واحد می‌دانند. در مورد اینکه آیا جسم مرکب است از ماده و صورت و یا فقط صورت محض است که همان صورت جسمیه باشد میان حکما اختلاف است. شیخ اشراق قائل به نظر دوم است. دو برهان بر این مطلب که جسم مرکب از ماده و صورت است اقامه شده است، یکی برهان معروف «فصل و وصل» و دیگری برهان «قوه و فعل». برهان قوه و فعل این است که می‌گویند جسم از حیثی بالقوه است و از حیثی بالفعل و این دو حیثیت نمی‌تواند یکی باشد. پس جسم در ذات خودش دارای دو منبع است: یک منبع، منبع قوه که همان هیولای اولیٰ است و دیگر منبع فعلیت که همان صورت جسمیه است. این یک بحث دامنه‌داری است که مرحوم آخوند در جلد دوم **اسفار** (چاپ قدیم) به تفصیل دربارهٔ آن بحث کرده است و در اینجا فقط اشاره‌ای می‌کند.

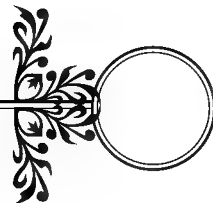
دو نتیجه‌گیری علامهٔ طباطبایی

آقای طباطبایی دو نتیجهٔ دیگر هم از همین بیان مرحوم آخوند گرفته‌اند که هر دو نتیجه البته درست است. یک نتیجه همان است که ایشان در نوشته‌های خودشان خیلی روی آن تکیه دارند، البته نه اینکه آن را به خودشان استناد بدهند بلکه به عنوان اینکه خود مرحوم آخوند کمتر این استنتاج را کرده است. مرحوم آخوند چنین استنتاج کرد که وجود دو حاشیه دارد: فعلیت محض و قوهٔ محض. آقای طباطبایی چنین استنتاج می‌کنند که حرکت طبیعت از مادیت محض شروع می‌شود و به مجرد پایان می‌پذیرد. این بحث در باب غایات مخصوصاً در باب حرکت جوهریه خیلی مفید است. وقتی به مرحلهٔ تجرد رسید و در صدف خودش گوهر مجرد را پرورش داد این پایان حرکت است و باز حرکت به نوع دیگری شروع می‌شود.

نتیجهٔ دیگری که ایشان می‌گیرند و آن نتیجه هم نتیجهٔ خوبی است این است که می‌گویند همان طور که شما نتیجه گرفتید که جسم مرکب از ماده و صورت است، یک نتیجهٔ دیگر هم می‌توانید بگیرید و آن این است که نوع ترکب جسم از هیولی و صورت، ترکب اتحادی است نه انضمامی. مرحوم آخوند در جلد دوم **اسفار** (چاپ قدیم) در اواخر جواهر و اعراض بحث بسیار مفصلی در این زمینه دارد که آیا ترکیب جسم از هیولی و صورت ترکیب انضمامی است یا اتحادی؛ آیا هیولی و صورت مانند دو امری هستند که در کنار یکدیگر قرار گرفته و به یکدیگر ضمیمه شده‌اند و یا در خارج متحدند؟ بنا بر انضمام، ایرادها و اشکالهایی پیش می‌آید و بنا بر اتحاد هم یک نوع ایراد و اشکال مطرح می‌شود ولی خود مرحوم آخوند بالاخره نتیجه‌گیری می‌کند که ترکیب هیولی و صورت اتحادی است. مرحوم آخوند می‌گوید اولین کسی که قائل شده است که ترکیب جسم از هیولی و صورت ترکیب اتحادی است شیخ صدرالدین دشتکی بوده است. بعد جلال دوانی و دیگران به او ایراد گرفتند ولی مرحوم آخوند این نظریهٔ سید دشتکی را احیا کرد، و اثبات کرد که نظریهٔ او درست است. چنانکه گفتیم این استنتاج آقای طباطبایی هم نتیجه‌گیری خوبی است.

مرحوم آخوند در پایان این فصل جمله‌ای دارد که هم از نظر عبارت و لفظ و هم از نظر ارتباط با مطلب قبل ایراد دارد که دو احتمال برای رفع ایراد می‌توان داد. این مطلب را [هنگام تطبیق درس بر متن (ص ۲۴۵)] توضیح می‌دهیم.

پاسخ اشکالات مربوط به اصل نیازمندی متحرک به محرک



جلسهٔ نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی دفع شکوک اوردت علی قاعدة کون کل متحرک له محرک

«إن الموروث من الحکما فی اثبات هذا المرام...» [1].

در فصل پیش گرچه عنوان مطلب در اثبات محرک اول بود ولی عرض کردیم که برای اثبات محرک اول که نظریهٔ معروف ارسطویی است مقدماتی لازم است که آنها را بیان کردیم. یکی از آن مقدمات این بود که حرکت نیازمند به محرک است. البته این را با دو تعبیر می‌شود بیان کرد. یکی اینکه حرکت نیازمند به محرک است و دیگر اینکه حرکت نیازمند به محرکی غیر از متحرک است زیرا نقطهٔ مقابل این نظریه که حرکت نیازمند به محرک است دو نظریه و در واقع دو تعبیر است. یک تعبیر این است که حرکت اساساً بی‌نیاز از محرک است و ضرورتی ندارد که برای حرکت محرکی فرض کنیم. این همان تعبیری است که امروزه تحت عنوان «قانون جبر در حرکت» بیان می‌کنند. طرز تلقی اینها این است که نظریهٔ فیزیکی ارسطو در قدیم این بوده است که حرکت نیازمند به محرک است ولی علم امروز بر این فرضیه استوار است که حرکت نیازمند به محرک نیست. تعبیر دیگری که در مقابل این نظریهٔ ارسطویی می‌شود این است که نگوییم که حرکت نیازمند

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۳، ص ۴۱.

به محرک نیست بلکه بگوییم چه مانعی دارد که همان متحرک، خود، محرک هم باشد و در واقع حرکت نیازمند به محرکی مغایر با متحرک نیست. شیء واحد در آنِ واحد خود محرک خود است، خود به وجود آورندهٔ حرکت خود است. در تعبیر اول معنای نظریهٔ مقابل نظریهٔ ارسطو این است که حرکت نیازمند به موجد نیست، نیازمند به علت نیست، اما در تعبیر دوم نمی‌گوییم حرکت نیازمند به موجد و علت نیست، بلکه می‌گوییم همان که حرکت را می‌پذیرد و قبول می‌کند خود، موجد حرکت خود است.

علمای ما آنجا که می‌خواهند نظریهٔ مقابل نظریهٔ ارسطو را رد کنند به هر دو جهت می‌پردازند، منتها این دو جهت چنان در یکدیگر ادغام شده است که انسان کمتر توجه می‌کند که با دو نظریهٔ مقابل روبروست. شاید هم در آن زمانها نظریهٔ مقابل به تعبیر اول مطرح نبوده است ولی به هرحال علمای ما مطلب را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که هر دو نظریهٔ مقابل رد می‌شود ولی بیشتر به نظریهٔ دوم پرداخته‌اند؛ یعنی نظریه‌ای که نمی‌گوید حرکت نیازمند به موجد نیست، بلکه می‌گوید چه مانعی دارد که شیء، خودْ موجد حرکت خود باشد، که البته رد کردن این نظریه از رد کردن نظریهٔ مقابل اول دشوارتر است.

تأملی در عنوان فصل

عنوان این فصل که فصل سیزدهم است، این است: «**فی دفع شکوک اوردت علی قاعدة کون کل متحرکٍ له محرک**». ظاهر این عنوان این است که در این فصل فقط دفع شبهات می‌شود. البته در این فصل دفع شبهات می‌شود ولی ابتدا براهینی که بر این قاعده اقامه شده است ذکر می‌شود و بعد دفع شبهات می‌شود که اگر مرحوم آخوند عنوان فصل را این‌طور قرار می‌داد که «**فی ذکر الحجج التی اقاموها علی اثبات کون کل متحرک له محرک و دفع الشُبَه عنها**» بیشتر حاکی مطالب فصل بود.

مطلب دیگر اینکه عنوان فصل این است که «**فی دفع شکوک اوردت علی قاعدة کون کل متحرک له محرک**». ظاهر این عنوان این است که بحث در اطراف آن نظریهٔ اول است یعنی اینکه آیا حرکت نیاز به موجد دارد یا ندارد و حال اینکه بعد می‌بینیم که بیشتر تکیه روی نظریهٔ دوم است که نمی‌گوید حرکت موجد ندارد بلکه می‌گوید همان حرکت‌پذیر، همان متحرک، خودْ موجد حرکت خود است. اگر کلمه‌ای را مرحوم آخوند اضافه کرده بود و گفته بود «**فی دفع شکوکٍ اوردت علی قاعدة کون کل متحرک له محرک غیره**»، با مسائل فصل منطبق‌تر بود.

براهین حکما بر اصل نیاز متحرک به محرکی غیر از خود

برهان اول

گفتیم که این فصل علی‌رغم اینکه عنوان آن «فی دفع شکوکٍ...» است اول ایراد حجج است و بعد دفع شکوک. ایشان می‌فرمایند شش برهان از حکما در اثبات این مدعا رسیده است. اولین برهان این است که «لو کان الشیء متحرکاً لذاته امتنع سکونه» یعنی اگر شیء، لذاته متحرک باشد یعنی خود، محرک خود باشد سکون برای آن ممتنع است. بحث در این نیست که متحرک محرک دارد یا ندارد، بحث در این است که خودْ محرک خود هست یا نیست. می‌گویند اگر خود ذات متحرک، موجد حرکت خود باشد، قهراً سکون برای جسم ممتنع است. این برای این است که اگر مبدأ حرکت، «ذات متحرک بما هو هو» باشد، مادامی که این ذات هست باید حرکت وجود داشته باشد؛ پس باید سکون برای این جسم محال باشد. هر جسمی که حرکت می‌کند فرض این است که ذات جسم، علت تامهٔ حرکت است و مادامی که علت تامه هست معلول هم باید باشد. پس محال است که جسم ساکن باشد. بنابراین ما نباید جسم ساکن در عالم داشته باشیم و حال آنکه ما می‌دانیم که اجسام گاهی متحرک هستند و گاهی ساکن، یعنی هم حرکت برای آنها ممکن است و هم سکون. پس این نشان می‌دهد که حرکت علتی دارد ماوراء ذات جسم. این یک برهان[1].

برهان دوم

برهان دوم این است که اگر ذات جسم علت حرکت باشد، اجتماع اجزاء حرکت لازم می‌آید؛ یعنی لازم می‌آید که اجزاء حرکت نسبت به یکدیگر تقدم و تأخر نداشته باشند و حرکت مجتمعة الاجزاء باشد و اول و وسط و آخرش همزمان باشند که لازمه‌اش این

---

۱. سؤال: اگر بگوییم حرکت، ذاتی شیء است اشکالی که فرمودید پیش می‌آید که سکون برای شیء محال می‌شود. اما اگر بگوییم محرک شیء، خودش است ولی حرکت «ذاتی شیء» نیست این اشکال پیش نمی‌آید.

استاد: وقتی می‌گویید «محرک شیء، ذات خودش است» معنایش این است که حرکت «ذاتی شیء» است.

سؤال: اگر جزء ماهیت باشد این اشکال پیش می‌آید و الّا نه.

استاد: این ذاتی‌ای است که از لوازم ذاتش است. ما ذاتی باب ایساغوجی لازم نداریم، ذاتی باب برهان هم کافی است یعنی از لوازم لاینفک ذات است. وقتی که معلولِ ذات شد و ذات علت تامهٔ آن شد، این می‌شود معلول برای آن ذات. بنابراین سکون ممتنع می‌شود.

است که حرکت، حرکت نباشد. چرا؟ برای اینکه ذات جسم، ثابت است و این در محل خودش ثابت شده است که «**علة الثابت ثابت و علة المتغیر متغیر**». اگر معلول متغیر باشد علت باید متغیر باشد و اگر معلول ثابت باشد علت هم باید ثابت باشد. محال است که معلول متغیر باشد و علت ثابت و یا برعکس. ما بعد در بحث در مورد ادله‌ای که مرحوم آخوند بر حرکت جوهری اقامه می‌کنند به تفصیل دربارهٔ این اصل بحث خواهیم کرد. فعلاً به اجمال براهین موروث از حکما را نقل می‌کنیم.

برهان سوم

این برهان از اصل دیگری سرچشمه می‌گیرد که آن هم در آینده بررسی خواهد شد و در واقع دربارهٔ همهٔ این براهین در آینده بحث خواهیم کرد. در یکی از جلسات گذشته عرض کردیم که حرکت کمیت است ولی یک کمیت جهت‌دار است، یعنی به سوی جهتی است. «به سوی جهت است» به معنی این است که هر حرکتی غایتی دارد، که این از بحثهای مهم باب حرکت است. در تعریف حرکت گفتیم «**الحرکة کمال اول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة**». ماهیت حرکت این است که وقتی شیء می‌خواهد یک کمال ثانوی پیدا کند حرکت، کمال اول آن کمال ثانوی است، یعنی حرکت طلب و تلاش به سوی یک مطلوب است که آن مطلوب در واقع یک امر ملایم ذات شیء است که لازمه‌اش این است که با وصول به آن مطلوب، حرکت منقضی می‌شود. آیا حرکت که ماهیتش طلب است می‌تواند بدون مطلوب باشد؟ حکمای ما معتقدند چنین چیزی محال است. هر حرکتی، اعم از کمی، کیفی، أینی، وضعی، جوهری و هر حرکتی که شما فرض کنید خودش کمال اول است و یک کمال ثانی که منتظَر اوست در کار است. هر حرکتی طلب است و یک مطلوب در کار است که شیء با حرکت خودش آن مطلوب را جستجو می‌کند و با رسیدن به آن مطلوب قهراً حرکت تمام و شیء متوقف می‌شود[1].

---

۱. البته امروز نظریه‌هایی هست که می‌گویند حرکت فقط طلب است و هیچ مطلوبی نمی‌خواهد؛ می‌گویند ما تکامل داریم ولی کمال نداریم. این «تکامل داریم ولی کمال نداریم» معنایش این است که تلاش به سوی کمال داریم که خودش کمال است (قهراً اگر کمال نباشد تکامل هم معنا ندارد، یعنی کمال اول است) ولی کمالی که مطلوب باشد نداریم و به اصطلاح امروز تکامل یک مفهوم «دینامیک» است، یعنی یک مفهوم متحرک است، یک مفهوم پویاست ولی کمال یک مفهوم «استاتیک» و جامد است و اینها هر مفهوم استاتیکی را نفی می‌کنند. آنچه در اصطلاح، علمای ما «کمال» می‌نامند اینها

←

در این استدلال سوم حکما این طور می‌گویند که هر حرکتی نیازمند به یک حالت ملایم دارد. حالت ملایم همان است که در یک تعبیر به آن «مطلوب» می‌گوییم و در دیگر تعبیر آن را «کمال ثانی» و در تعبیر سوم آن را «غایت» می‌نامیم. لازمهٔ داشتن کمال ثانی، غایت و یا مطلوب، این است که با رسیدن به آن، حرکت تمام شود و دیگر حرکتی در کار نباشد. ضمناً به این جهت هم اشاره می‌کنند که اگر کمال ثانی در کار نباشد پس حرکت به سوی چیست؟ حرکت به این سو پیش برود یا به سوی دیگر، هر دو علی‌السویّه خواهد بود، یعنی ترجیح بلامرجح است، و مرجح حرکت به سوی امر معین همان کمال ثانی حرکت است که در جای خودش بحث خواهد شد. بنابراین نمی‌شود گفت حرکت کمال ثانی ندارد.

حال می‌گوییم اگر حرکت، ذاتی جسم باشد معنایش این است که از ذات منفک نمی‌شود و حال آنکه لازمهٔ غایت داشتن این است که وقتی که حرکت به غایت خود رسید دیگر حرکتی نباشد. پس ذاتی بودن حرکت برای متحرک با آن اصل که حرکت کمال ثانی می‌خواهد، یک حالت ملایم، غایت و یا مطلوب می‌خواهد ـ که همه تعبیر از یک چیز است ـ منافی است[1].

این سه برهان از شش برهانی است که در اینجا ذکر شده است. بعد خواهیم گفت که فخر رازی بر هر سه برهان ایراد وارد کرده است و بعد از وارد کردن آن ایرادها سراغ برهان چهارم رفته است. مرحوم آخوند گرچه ایرادات فخر رازی بر هر شش برهان را نقل می‌کند ولی وقتی که در مقام جواب فخر رازی برمی‌آید متعرض ایرادهایی که او به سه برهان اول وارد کرده نمی‌شود و فقط متعرض ایرادهای او بر براهین چهارم و پنجم و ششم می‌شود که دلیل آن را بعد ذکر می‌کنیم[2].

← «کمال ثانی» می‌نامند، و آنچه آنها «تکامل» می‌نامند علمای ما «کمال اول» می‌نامند. اگر بخواهیم به زبان علمای ما سخن بگوییم این‌طور باید تعبیر کنیم که آنها می‌گویند کمال اول داریم ولی کمال ثانی نداریم. فلاسفهٔ ما به شدت این مطلب را نفی می‌کنند: محال است کمال اول باشد و کمال ثانی نباشد؛ یعنی محال است که حرکت غایت نداشته باشد. حرکت به عقیدهٔ حکما به شش چیز نیاز دارد از جمله «**ما الیه الحرکة**» که اینها را در جای خودش خواهیم گفت.

۱. **سؤال:** اگر حرکت دوم غایت حرکت اول باشد چطور؟

استاد: این حرف خوبی است که بعد عرض می‌کنیم [به صفحهٔ ۱۲۱ مراجعه شود].

۲. [این دلیل در صفحهٔ ۱۲۲ ذکر شده است.]

ایرادات سه برهان اول حکما

صرف نظر از ایرادهای فخر رازی، بر این سه برهان می‌شود ایرادهایی وارد کرد، ایرادهایی بر مبنای علم جدید، ایرادهایی بر مبنای همان علم و فلسفهٔ قدیم، [و ایرادهایی بر مبنای حرکت جوهری.]

برهان اول این بود که اگر شیء «متحرک لذاته» باشد، سکون بر جسم ممتنع است. این برهان بر اساس مقدماتی است که از طبیعیات قدیم استفاده شده است. در طبیعیات قدیم چنین فرض می‌شد که هر جسم که ما آن را به صورت متصل واحد می‌بینیم در واقع هم متصل واحد است؛ یعنی واحد جسم همینهاست که ما می‌بینیم: این آبی که می‌بینیم واحد جسم است، این درخت که در اینجا وجود دارد واحد جسم است. بر مبنای طبیعیات قدیم جای این حرف هست که اجسام گاهی متحرک هستند گاهی ساکن؛ این سنگ گاهی حرکت می‌کند گاهی هم در یک جا قرار گرفته است. ولی امروز که نظریهٔ ذرات ثابت شده، معلوم شده است که این مجموعه‌هایی که ما جسم می‌نامیم واحد جسم نیستند، بلکه هرکدام مجموعه‌ای از اجسام هستند. واحد جسم آن ذرات است که درون این مجموعه‌ها قرار دارد. مجموع که وجود اعتباری دارد، پس بحث را باید روی واحدهای واقعی ببریم که ذرات باشند. حال که واحد جسم اینها هستند کسی ممکن است بگوید که این ذرات «متحرک لذاته» و «ممتنع السکون» هستند چون ذرات اتمی هیچ گونه آرام و قراری ندارند. آنها که آرام و قرار دارند آن مجموعه‌ها هستند. ما این کتاب را جسم می‌نامیم و می‌بینیم روی زمین قرار گرفته و ساکن است، ولی این کتاب که واحد جسم نیست، این در حس ما واحد جسم است. در واقع میلیاردها واحد جسم در اینجا متراکم است که اگر این کتاب را با چشم مسلح ببینیم خلأها و ملأهای بسیاری می‌بینیم. خلأهایش که خلأ است و ملأهایش هم یک سلسله ذراتی هستند که هرگز آرام ندارند؛ از اولی که وجود پیدا کردند تا وقتی که معدوم بشوند هیچ وقت قرار نداشته و نخواهند داشت. استدلال شما این بود که «لو کان الشیء متحرکاً لذاته امتنع سکونه» یعنی یک قیاس استثنایی تشکیل دادید و بعد تالی را رفع کردید و گفتید «لکن التالی باطل»، در حالی که تالی صحیح است. پس قیاس شما درست نیست.

اما برهان دوم این بود که «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته لوجب اجتماع اجزاء الحرکة**» اگر شیء ذاتاً متحرک باشد لازم می‌آید که اجزاء حرکت مجتمع باشند به حکم اینکه ذات جسم ثابت است و «**علة الثابت ثابت و علة المتغیر متغیر**». لااقل با مرحوم آخوند این

بحث را می‌شود کرد که آیا این برهان را فقط دربارهٔ حرکات عرَضیه اقامه می‌کنید یا این برهان دربارهٔ حرکت جوهری هم که آن را به یک اعتبار حرکت ذاتی می‌نامیم صادق است[۱]؟ اگر بگویید این برهان دربارهٔ حرکت جوهری هم هست، یک بحث با شما داریم و اگر بگویید فقط دربارهٔ حرکت عرضی است بحث دیگری داریم. مرحوم آخوند می‌گوید این برهان موروث از حکماست و [می‌دانیم که] حکمای قبل فقط قائل به حرکت عرضی بودند. به هرحال اگر مراد از «حرکت» حرکت عرضی باشد جوابش همان است که خود مرحوم آخوند [در جای دیگری] گفته است که حرکات عرضیه معلول جوهر هستند که خود جوهر هم متغیر است. پس اینکه گفته‌اند «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته لزم اجتماع اجزاء الحرکة لان العلة ثابت فالمعلول ثابت**» جوابش این است که این بنا بر نفی حرکت جوهریه است در حالی که بنا بر قول به حرکت جوهریه علت ما متغیر است. پس اینجا جای «**علة المتغیر متغیر**» است نه جای «**علة الثابت ثابت**».

اگر بگویید که نه، ما بنا بر مبنای مرحوم آخوند بحث می‌کنیم [و این برهان را در مورد حرکت جوهری هم اقامه می‌کنیم] می‌گوییم نقل کلام می‌کنیم در خود حرکت جوهریه: آیا حرکت جوهریه بی‌نیاز از محرک است یا نه؟ اگر کسی بگوید که [متحرک به حرکت جوهری] بی‌نیاز از محرک نیست به دلیل اینکه علة المتغیر باید متغیر باشد، جواب این را هم خود مرحوم آخوند داده و در بحث پیش هم عرض کردیم که جعل در اینجا به نحو جعل بسیط است نه جعل تألیفی و در جعل بسیط این ایراد [که علت متغیر باید متغیر باشد] وارد نیست. این بحث باشد برای آینده. به هرحال لااقل به آن شکلی که این برهان موروث از حکماست ایراد وارد است.

اما برهان سوم شما که گفتید حرکت کمال اول است و نیازمند به کمال ثانی است که آن کمال ثانی را حالت ملایم، غایت و یا مطلوب می‌نامیم، جواب این است که خود شما در تعریفی که از بوعلی سینا آوردید گفتید که مانعی ندارد که مرتبه‌ای از حرکت مطلوب باشد برای مرتبهٔ دیگری از حرکت. طبق تعریفی که شیخ کرد حرکت نیاز دارد به غایتی که به سوی آن متوجه باشد، حال آن غایت، بالقوه باشد یا بالفعل. خود این آقایان در مورد حرکت فلک می‌گویند که یک حرکت دائمی است ولی در عین حال این دوام حرکت

---

۱. [مراد این نیست که آیا این برهان بنا بر حرکت جوهریه اقامه شده است یا نه، بلکه سخن در این است که آیا برهان در مورد حرکات عرضی است یا شامل حرکات جوهری هم می‌شود. به عبارت دیگر، در هر دو فرض حرکت جوهری مفروض گرفته شده است.]

مستلزم این نیست که حرکت فلک غایت نداشته باشد برای اینکه هر وضع بعدی غایت وضع قبلی است.

شاید به همین جهت [که همهٔ این شش برهان مورد قبول مرحوم آخوند نبوده است] ایشان مطلب را به صورت «حجج موروث از حکما» ذکر کرده و اگرچه ایرادهای فخر رازی را ـ که آن ایرادها غیر از ایرادهایی است که ما ذکر کردیم ـ ذکر کرده، ولی در مقام پاسخ به ایرادهای مربوط به سه برهان اول و دوم و سوم برنیامده است[1]. ولی حق این بود که در اینجا مرحوم آخوند یا لااقل محشین ایرادهایی که به برهان دوم و سوم وارد است ذکر می‌کردند. ایراد به برهان اول چون بر مبنای علم جدید است حساب دیگری دارد ولی حق این بود که ایرادهایی که بر مبنای خود فلسفهٔ ماست ذکر می‌شد. از این هم بگذریم و برویم سراغ برهان چهارمی که برای اثبات این قاعده آورده‌اند.

برهان چهارم

اجسام عالم در جسمیت با یکدیگر شریک هستند اما در نوعیت با یکدیگر اختلاف دارند. همهٔ اجسام اعم از انواع جمادات، انواع نباتات و انواع حیوانات در این جهت شریک هستند که جسم هستند ولی اختلافشان در صور نوعیه است که مبدأ فصول است. مثلاً این جسم، نامی است و آن جسم غیر نامی است، این جسم نامی حساس است آن جسم نامی غیر حساس است، که دربارهٔ صور منوِّعه بعد به تفصیل بحث خواهیم کرد.

برهان چهارم می‌گوید اگر جسم، لذاته متحرک باشد یعنی خود به وجود آورندهٔ حرکت خود باشد و همان جسمیت مشترکه که حرکت را قبول می‌کند موجد حرکت جسم باشد لازم می‌آید همهٔ اجسام عالم در همهٔ حرکات با یکدیگر شریک باشند، چون علت واحد، معلول واحد را اقتضا می‌کند. (البته بعد خواهیم گفت که بر مبنای سخن حکما صور نوعیه موجد حرکت است). چرا این سنگ که حرکت می‌کند به طرف پایین می‌آید؟ آیا این فقط به واسطهٔ این است که جسم است یعنی دارای ابعاد سه‌گانه است؟ خوب هوا یا آتش هم دارای ابعاد سه‌گانه است. آیا آن جسمی که نمو پیدا می‌کند از آن جهت نمو پیدا می‌کند که دارای ابعاد سه‌گانه است؟ در این صورت همهٔ اجسام باید آن نمو و حرکت را داشته

۱. [سه برهان اول و دوم و سوم گرچه ظاهراً مورد قبول خود ملاصدرا نبوده ولی مراد استاد این نیست که لزوماً ایرادهای فخر رازی دلیل این عدم قبول بوده است.]

باشند و حال آنکه می‌بینیم همهٔ اجسام در همهٔ انواع حرکات با یکدیگر شرکت ندارنـد، بلکه ما به عدد انواع اجسام، انواع حرکات داریم و بلکه به عدد افرادِ اجسام افراد حرکات داریم. پس معلوم می‌شود آن جسمیت مشترکه مبدأ این حرکات نیست. این هم برهان چهارم.

برهان پنجم

برهان پنجمی اقامه شده است که این برهان همان است که مرحوم آخوند در فصل پیش ذکر کرد و ایشان این برهان را به بیانی که در فصل پیش آمد عطف می‌کند. خود مرحوم آخوند بیش از همه روی این برهان تکیه دارد و آن اختلاف جهت قوه و فعل است. در فصل پیش خواندیم که شیء از آن جهت که متحرک است امری بالقوه است، یعنی حرکت در عین اینکه کمال اول است و در عین اینکه فعلیت اولیٰ است، ولی همیشه یک فعلیت ثانی مترقب برایش هست. در عین اینکه حرکت برای شیء نوعی فعلیت است مادامی که در حال حرکت است باز بالقوه چیز دیگر است؛ همین که این امر بالقوه از بین رفت حرکت هم از بین می‌رود. این مطلب را «اتحاد قوه و فعل در حرکت» می‌گویند، یـعنی حـرکت همیشه فعلیتش ملازم با قوه است و قوه‌اش ملازم با فعلیت. پس شیء از آن جهت که متحرک است امر بالقوه است و از آن جهت که محرک و موجد حرکت است باید بالفعل باشد یعنی باید آن کمالی را که اعطا می‌کند بالفعل واجد باشد. به عبارت دیگر شیء از آن جهت که پذیرنده است فقط باید قوهٔ پذیرفتن را داشته باشد و بالفعل آن کمال را فاقد باشد و از آن جهت که دهنده است باید بالفعل آن کمال را واجد باشد. اگر یک شیء، خود به وجود آورندهٔ حرکتِ خود باشد لازم می‌آید یک شیء نسبت به یک کمال هم فاقد باشد و هم واجد. پس اثبات می‌شود که همیشه محرک غیر از متحرک است. این است که هر جا که حیثیت قوه غیر از حیثیت فعلیت شد ما نیاز به دو منشأ داریم، چون منشأ قوه باید غیر از منشأ فعلیت باشد و لهذا مرحوم آخوند گفت که به همین دلیل ثابت می‌شود که جسم مرکب از ماده و صورت است.

برهان ششم

برهان ششم نزدیک به برهان پنجم است. در برهان پنجم گفتیم که شیء از آن جهت که حرکت و به طور کلی هر اثری را قبول می‌کند بالقوه است یعنی فاقد فعلیت آن اثر است و

از آن جهت که موجد یک اثر مثل حرکت است بالفعل است، یعنی کمال آن اثر را باید بالفعل واجد باشد و آن اثر را نمی‌تواند نداشته باشد. پس اگر شیء، به وجود آورندهٔ حرکت خود باشد لازم می‌آید در آنِ واحد هم واجد یک شیء باشد هم فاقد آن شیء.

در برهان ششم همین مطلب به نحو دیگری بیان می‌شود. می‌گویند شیء از آن جهت که چیزی را قبول می‌کند «ممکن» است، یعنی نسبتش با آن شیء نسبت امکان است؛ ممکن است که آن شیء را داشته باشد و ممکن است آن را نداشته باشد. اما شیء از آن جهت که علت فاعلی است همیشه جنبهٔ ایجابی دارد. «**الشیء ما لم یجب لم یوجِد**» و قهراً به طریق اولیٰ «**لم یوجَد**». حکما می‌گویند «**الشی امکن فاوُجب فوجب فاوُجد فوُجد**». بنابراین شیء تا به مرحلهٔ ایجاب نرسد اثر از آن صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، نسبت هر اثر به مؤثر خود نسبت ایجابی است یعنی نسبت شیء است به شیئی که نسبت به آن ضرورت دارد و نسبت اثر به قابل، نسبت امکانی است یعنی نسبت شیء است به شیئی که ممکن است آن را داشته باشد یا نداشته باشد. اگر بنا بشود دهنده عین پذیرنده باشد لازم می‌آید نسبت اثر به یک شیء، هم نسبت ایجابی باشد و هم نسبت امکانی و این محال است.

این شش برهانی است که موروث از حکماست در اثبات اینکه هر متحرکی نیازمند به محرکی غیر از خودش است؛ نه تنها نیازمند به محرک است بلکه نیازمند به محرکی غیر از خود شیء است.

فخر رازی بر همهٔ این ادلهٔ ششگانهٔ حکما ایراد وارد آورده است. ابتدا بر سه برهان اول ایراد وارد کرده است، همان سه برهانی که ما هم جدا ذکر کردیم. یکی این بود «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته امتنع سکونه**»، دیگر این بود که «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته لزم اجتماع اجزاء الحرکة**» و برهان سوم این بود که اگر شیء ذاتاً متحرک باشد یا برای آن حالت ملایم هست و یا نیست الی آخر.

محرک مغایر یا محرک خارج؟

برای توضیح ایراد فخر رازی مقدمه‌ای باید ذکر کنیم که در فصلهای بعد خواهد آمد. گفتیم که حکما می‌گویند هر حرکت عرضی (یعنی غیر از حرکت جوهری که از بحث خارج است) نیازمند به محرکی است غیر از خود متحرک. اینجا این سؤال پیش می‌آید که ما قبول داریم که هر حرکتی نیازمند به محرکی است «مغایر» با متحرک ولی آیا محرک مغایر باید

«خارج» از وجود متحرک هم باشد؟ این «مغایر» آیا خارج از متحرک است یا مغایری است که در عین اینکه با متحرک مغایر است، به نوعی متحد و همراه آن است و در درون متحرک است؟ یک وقت می‌گوییم این جسم از آن جهت که جسم است و دارای این ابعاد، این حرکت را قبول می‌کند و همین جسم که متحرک است خودش هم به وجود آورندهٔ این حرکت است؛ یعنی همان حیثیت و ذاتی که حرکت را قبول می‌کند، همان حیثیت و ذات، حرکت را در جسم ایجاد می‌کند و هیچ مغایرتی میان محرک و متحرک نیست. نظریهٔ دیگر این است که نه، محرک باید مغایر با متحرک باشد که این خود به دو نظریه تجزیه می‌شود: یکی اینکه محرک مغایرِ با متحرک در عین حال با متحرک متحد است، مثلاً در این متحرک حلول دارد به این معنا که آن قوهٔ محرک در درون خود متحرک است که این قوهٔ درونی در اصطلاح حکمای ما گاهی «صورت نوعیه» نامیده می‌شود و گاهی طبیعت[1].

نظریهٔ دیگر این است که جسم نیازمند به محرکی است مغایر و خارج از وجود جسم، مثل ضربه‌ای که از خارج بر یک جسم وارد می‌آید و آن را به حرکت در می‌آورد. این نکتهٔ بسیار حساسی است که باید به آن توجه کنیم.

گفتیم که امروزیها می‌گویند ارسطو قائل بوده است که هر متحرکی نیازمند به محرکی است. تا اینجا را گفتیم که ما هم قبول داریم. ولی علمای ما به نوعی حرف ارسطو را تفسیر کرده‌اند و علمای جدید به نوعی دیگر. آن طور که اینها تفسیر کرده‌اند ایرادهای زیادی بر ارسطو وارد است و آن طور که علمای ما تفسیر کرده‌اند آن ایرادها وارد نیست. علمای امروز می‌گویند که ارسطو معتقد بوده است که هر متحرکی نیازمند به محرکی است مغایر و خارج از وجود آن. ما که نمی‌توانیم باور کنیم که ارسطو چنین نظریه‌ای داشته است، یعنی اگر این جسم حرکت می‌کند نیرویی از خارج باید وارد بیاید تا این جسم را به حرکت دربیاورد. استنباط علمای ما، هم از خود مسئله و هم از نظریهٔ ارسطو این است که هر متحرکی نیازمند به محرکی است مغایر ولی نه خارج، بلکه متحد با متحرک و در درون متحرک که آن را به اعتباری طبیعت و به اعتبار دیگر صورت نوعیه و به اعتبار سوم قوه می‌گویند. این مطلب را به‌خاطر داشته باشید که در بحثهای آینده خیلی مفید خواهد بود[2].

---

۱. طبیعت یا صورت نوعیه آن نیرویی است که مبدأ آثار در اجسام است و همان نیروست که حکما آن را مبدأ تنوع اشیاء که در جسمیت با یکدیگر شریک هستند می‌دانند.

۲. **سؤال:** آیا با این بیان که محرک داخل در متحرک است اثبات محرک اول اشکال پیدا نمی‌کند؟

←

ایراد فخر رازی بر سه برهان اول

فخر رازی[۱] با توجه به این مطلب که حکما معتقدند که متحرک نیازمند به محرکی مغایر ولی نه خارج از وجود متحرک است ـ که آن طبیعت است ـ ایرادهای خود را وارد کرده است. می‌گوید عین همان ایرادهایی که شما بر آن مسئله که اگر جسم متحرک لذاته باشد سکونش ممتنع می‌شود [وارد کردید در اینجا هم وارد است؛] الجواب الجواب؛ هرچه شما در آنجا جواب بدهید ما هم در اینجا جواب می‌دهیم. اگر منشأ حرکت جسمی که حرکت می‌کند طبیعت خودش است باید سکون بر جسم ممتنع باشد چون طبیعت از جسم جدا نمی‌شود. پس همان طور که «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته امتنع سکونه**» همان طور «**لو کان الشیء متحرکاً لطبیعته امتنع سکونه**»؛ و همان طور که «**لو کان الشیء متحرکاً لذاته لزم اجتماع اجزاء الحرکة**» همان طور «**لو کان الشیء متحرکاً لطبیعته لزم اجتماع اجزاء الحرکة**».

بعد می‌گوید شما ممکن است جواب بدهید بگویید نه، آنجا که ما می‌گوییم طبیعت محرک است، به شرط وجود یک حالت منافی و یا به شرط خروج از حالت ملایم است، که این بحث را بعد مطرح می‌کنند. مثلاً در مورد حرکات مکانی می‌گویند تا وقتی که شیء به طبیعت خودش باشد حرکت نمی‌کند؛ باید از حالت ملایم خودش خارج شده باشد تا حرکت کند. حرکت بازگشت به حالت ملایم است و وقتی که شیء به مقصد خود رسید

← **استاد:** اتفاقاً فقط با همین بیان اثبات محرک اول درست می‌شود و با آن اولی اصلاً درست نمی‌شود. علت اینکه اینها بر سخن ارسطو در اثبات محرک اول ایراد گرفته‌اند این است که استنباطشان از نظریهٔ ارسطو این بوده است که او می‌خواسته محرک اول را از راه محرکهای بیرونی اثبات کند که اثبات‌شدنی هم نیست ولی وقتی محرک درونی باشد محرک اول قابل اثبات است. در فصل بعد باز به همین مطلب خواهیم رسید.

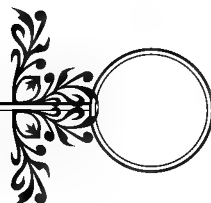
سؤال: اگر محرک، خودش باشد که دیگر محرک دیگری نمی‌خواهد.

استاد: چرا، می‌خواهد ولی محرک مغایر نه خارج. نکته همین جاست که مغایر را با خارج نباید یکی دانست. متحرک نیازمند به محرکی است مغایر، اعم از اینکه آن محرک مغایر، خارج از وجود متحرک باشد یا همراه آن بوده و به نوعی با آن معیت داشته باشد.

۱. همیشه گفته‌ایم که اگرچه فخر رازی یک شخص سازنده‌ای نیست و معمولاً حقیقتی را اثبات نکرده و نقشش نقش تخریب و تشکیک بوده است، ولی همین تخریبها و تشکیکهای او برای کسانی که بعد سازنده شده‌اند خیلی مفید و مؤثر بوده است. فخر رازی فردی است که در این جهت شجاع هم هست و هیچ وقت اهمیت نمی‌دهد [که شخصی که از او انتقاد می‌کند از] عقلای عالم باشد. اگر ایرادی به نظرش برسد بی‌پروا آن را ذکر می‌کند.

حرکت متوقف می‌شود. فخر رازی می‌گوید همان طور که شما دربارهٔ حرکت اگر منشأش طبیعت باشد می‌گویید که طبیعت با شرط وجود یک حالت منافر یا با شرط خروج از یک حالت ملایم عمل می‌کند، ما هم می‌گوییم ذات شیء، به شرط وجود یک حالت منافر و یا به شرط نبود یک حالت ملایم محرک است. شما در باب اجتماع اجزاء حرکت ـ که بعد به تفصیل خواهیم گفت ـ می‌گویید هر مرتبه‌ای از حرکت شرط مرتبهٔ دیگر است. سنگ که از بالا حرکت می‌کند چرا اول جزء اولِ حرکت را انجام می‌دهد و بعد جزء دوم را و حال آنکه طبیعتی که منشأ حرکت اول است منشأ حرکت دوم هم هست؟ چرا این معلولِ طبیعت در ثانیه دوم پدید می‌آید و آن معلول دیگر طبیعت در ثانیهٔ اول؟ جواب شما این است که هر مرتبه‌ای از حرکت، شرط مرتبهٔ بعد است. فخر رازی می‌گوید چرا در آنجا که جسم متحرک لذاته باشد عین همین حرف را نمی‌گویید؟

خلاصه اینکه شما خودتان این اشکالات را در آنجا که طبیعت منشأ حرکت باشد متعرض شدید و جواب دادید، و ما می‌گوییم در اینجا هم «الجواب الجواب». بعد گفته است که اگر از همهٔ اینها صرف نظر کنید و به این متوسل شوید که اگر جسم از آن جهت که جسم است منشأ حرکت باشد باید همهٔ اجسامْ در حرکت مانند یکدیگر باشند، این برهان چهارم شماست و ما برهان چهارم شما را هم ابطال می‌کنیم.



جلسهٔ دهم

بسم الله الرحمن الرحیم

«فنقول: إن کل جسم فله مقدار و له صورة و له هیولی. أما مقداره فهو الابعاد الثلاثه...»[1].
بحث ما دربارهٔ ایرادهایی بود که فخر رازی بر ادله‌ای که موروث از حکماست وارد کرده است. ایرادهایی بر سه دلیل اول وارد کرد و از آنها گذشتیم و حال به ایراد او بر دلیل چهارم می‌پردازیم. دلیل چهارم این بود که اگر جسم از آن جهت که جسم است متحرک باشد و از همان جهت هم خود، محرک ذات خود باشد لازم می‌آید که همهٔ اجسام در حرکات با یکدیگر مشترک بوده و حرکات یکسان داشته باشند برای اینکه همه اجسام در جسمیت با یکدیگر شریکند. فخر رازی می‌خواهد این برهان را هم ابطال کند.

ایراد فخر رازی بر برهان چهارم

می‌گوید در هر جسمی سه چیز تشخیص داده می‌شود (البته فخر رازی به این تعبیر نگفته است ولی من به این تعبیر می‌گویم): یکی آن چیزی که آن را «مادهٔ جسم» می‌نامند و دوم آن چیزی که آن را «صورت جسم» می‌گویند و سوم «خاصیت جسم». از سومی یعنی خاصیت جسم شروع می‌کنیم.

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۳، ص ۴۲.

خاصیت جسم قبول ابعاد ثلاثه است؛ اینکه جسم سه بعد طول و عرض و عمق را می‌پذیرد. البته این معنایش این نیست که هر جسم باید سه بُعد مشخص داشته باشد بلکه معنای اینکه جسم دارای ابعاد ثلاثه است این است که جسم به حیثی است که می‌توان در آن سه خط عمود بر یکدیگر فرض کرد. در تعریف جسم گفته‌اند: «**جوهر یمکن ان یفرض فیه خطوط ثلاثة متقاطعة علی زوایا قوائم**». پس لزومی ندارد که جسم خطوط یا ابعاد سه‌گانهٔ مجزا از یکدیگر داشته باشد[1]. فخر رازی می‌گوید شک ندارد که در این صفت و در این لازم همهٔ اجسام با یکدیگر اشتراک دارند.

حال می‌رویم سراغ صورت جسم و به عبارت دیگر «صورت جسمیه» که همان است که در آن، فرض امکان خطوط ثلاثهٔ متقاطع می‌شود. فخر رازی می‌گوید دلیلی نداریم که صورت جسمیه در همهٔ اجسام یکی باشد. آنچه ما می‌دانیم که همهٔ اجسام در آن صد درصد مشترک هستند همان خاصیت قابلیت ابعاد سه‌گانه است که آن هم از عوارض و اوصاف است، اما اینکه صورت جسمیهٔ همهٔ اجسام یک چیز باشد دلیل نداریم.

بعد فخر رازی اشکالی را مطرح کرده و جواب داده است. اشکال این است که صورت جسمیه نمی‌تواند در اجسام، مختلف باشد زیرا از اینکه خاصیت صورت جسمیه در همهٔ اجسام یکی است معلوم می‌شود که صورت جسمیه هم یکی است. فخر رازی پاسخ می‌دهد که مانعی ندارد که امور متخالف، لازم واحد داشته باشند. دلیلی نداریم بر اینکه امور متخالف و متباین نمی‌توانند لازم واحد داشته باشند. شاید صورتهای جسمیه در اجسام مختلف باشد و در عین حال همهٔ اجسام در این لازم واحد، با یکدیگر شریک باشند.

اما ماده. فخر رازی در اینجا هم می‌گوید که ما دلیلی نداریم که مادهٔ همهٔ اجسام یکی باشد. ما به چه دلیل حکم می‌کنیم که مادهٔ آب، مادهٔ هوا، مادهٔ خاک، مادهٔ مرکبات، مادهٔ فلک و مادهٔ غیرفلک یک چیز است؟ شاید هر جسمی مادهٔ خاص به خود داشته باشد.

---

۱. از جمله سؤالاتی که ابوریحان از بوعلی کرده است و در واقع ایرادهایی که ابوریحان بر نظریات حکما گرفته یکی همین است که شما می‌گویید لازمهٔ جسم این است که خطوط سه‌گانه‌ای داشته باشد. بعد مثال آورده که در مکعب بیش از سه خط وجود دارد و در کره هیچ خطی وجود ندارد. در مورد کره، بوعلی گفته است که مقصود حکما این نیست که هر جسمی الزاماً باید سه خط متقاطع داشته باشد، بلکه مقصودشان این است که جسم به حیثی است که *قابلیت* این را که سه خط در آن فرض بشود دارد.

پس، از سه چیزی که گفتیم یعنی خاصیت، صورت و ماده، تنها چیزی که می‌توانیم قبول کنیم که در همهٔ اجسام مشترک است خاصیت جسم است که به منزلهٔ یک نسبت و یک اضافه است [و بنابراین نمی‌تواند منشأ حرکات یکسان در همهٔ اشیاء باشد.] اما دلیلی نداریم که آن دو چیزی که رکن مقوم جسم هستند (یعنی ماده و صورت) در همهٔ اجسام، واحد باشد و همهٔ اجسام از نظر ماده و صورت با یکدیگر اشتراک داشته باشند. پس دلیل حکما بی‌اساس است چون حرف آنها این بود که اگر جسم متحرک لذاته باشد، باید همهٔ اجسام در حرکت مانند یکدیگر باشند چون همه در جسمیت شریکند. فخر رازی می‌گوید اگر مراد شما از اشتراک در جسمیت اشتراک در لازم جسمیت است ما این را قبول داریم ولی این مدعای شما را اثبات نمی‌کند. اما اگر مراد شما از اشتراک در جسمیت، اشتراک در صورت جسمیه است دلیلی نداریم که صورت جسمیه در همهٔ اجسام یکی باشد، و اگر مراد شما اشتراک در مادهٔ جسمیت است باز هم دلیلی نداریم که ماده در همهٔ اجسام یکی باشد. پس برهان شما حکما به کلی مخدوش است.

پاسخ اشکال فخر رازی در مورد صورت جسمیه

سخن فخر رازی هنوز ادامه دارد، ولی مرحوم آخوند در همین جا در مقام جواب فخر رازی برآمده و می‌گوید تشکیک فخر رازی در باب اینکه صورت جسمیه در همهٔ اجسام واحد است تشکیک در یک امر بدیهی و به قول مرحوم حاجی «کالبدیهی» است. بعلاوه در محل خود، برهان هم بر این مطلب اقامه شده است.

مرحوم آخوند به این بیان نگفته‌اند ولی من عرض می‌کنم که جای تشکیک نیست که چیزی در خارج وجود دارد که آن چیز منشأ پیدایش ابعاد است و آن چیز است که مکان و فضا را اشغال کرده است.

تا اینجا را فخر رازی هم قبول دارد. یک وقت کسی مثل بعضی از ایده‌آلیستهای غربی اصلاً منکر می‌شود که جسم در خارج وجود دارد. این از بحث ما خارج است. ولی فخر رازی منکر وجود جسم و وجود مکان و فضا در خارج از ذهن که نیست. یک چیزی هست که «فضا را اشغال کرده است» و در حقیقت، آن است که «فضا را تشکیل می‌دهد». این دو تعبیر بنا بر یک اختلاف نظر در مورد مکان است که آیا فضا و مکان امری است غیر از اجسام، و اجسام در مکان شناورند، که نظریهٔ اشراقیون است، و یا اصلاً مکان از خود جسم تشکیل می‌شود و وجود مجزایی از اجسام ندارد، که قول امثال بوعلی و

مشائین است. هرکدام که باشد به هرحال در این جهت شکی نیست که چیزی در خارج وجود دارد که فضا را تشکیل می‌دهد یا فضا را اشغال کرده است. آن چیست؟ یا باید مثل متکلمین قائل شویم که اشیائی که در خارج وجود دارند جسم نیستند لاجسم هستند، یعنی طول و عرض و عمق ندارند؛ ولی در عین اینکه لاجسمند مکان را اشغال کرده و قابل اشارهٔ حسیه هستند. از مجموع لاجسمها که اموری هستند که نه طول دارند و نه عرض و نه عمق، چیزی به نام جسم به وجود آمده که هم طول دارد و هم عرض و هم عمق. این نظر متکلمین با براهین متقن ابطال شده است.

نقطهٔ مقابل نظریهٔ متکلمین، نظریهٔ ذیمقراطیس و نیز نظریهٔ فلاسفه است. نظریهٔ ذیمقراطیس در این جهت مخالف با نظریهٔ فلاسفه نیست که جوهری در خارج وجود دارد که آن جوهر در حد ذات خود پیوسته است. به عبارت بوعلی در **دانشنامهٔ علایی** که حاجی، هم در اینجا و هم در **منظومه** نقل کرده است «جسم در حد ذات، پیوسته است که اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی»[1]. چیزی در خارج وجود دارد که در حد ذات خود پیوسته بلکه عین پیوستگی و عین اتصال است. این برهان در مورد همهٔ اجسام است نه یک جسم خاص، چون همهٔ اجسام مکان را اشغال کرده‌اند و در مورد همهٔ اجسام جزء لایتجزی ابطال می‌شود و لازمهٔ ابطال جزء لایتجزی اثبات صورت جسمیه است. بنابراین دیگر معنا ندارد که بگوییم صورت جسمیه در بعضی اجسام یک چیز است و در بعضی اجسام دیگر یک چیز دیگر. همین‌قدر که جزء لایتجزی ابطال می‌شود، اثبات می‌شود که یک اتصال جوهری در همهٔ اجسام هست. پس همهٔ اشیاء در صورت جسمیه با یکدیگر اشتراک دارند.

پس این دیگر جای اشکال نیست که شاید صورت جسمیه در هر جسمی غیر از [صورت جسمیه در] جسم دیگر است. البته همهٔ اجسام در عین اینکه در این اتصال و امتداد جوهری به حکم بدیهی به قول مرحوم آخوند و به حکم ابطال جزء لایتجزی شریک هستند در صورت نوعیه با یکدیگر اختلاف دارند که از بحث ما خارج است. پس شبههٔ فخر رازی در مورد صورت جسمیه بی‌اساس است.

اما در مورد ایرادی که فخر رازی خودش مطرح کرد که «لازم واحد داشتن در همهٔ اجسام دلیل بر این است که ملزوم هم واحد است» و خودش جواب داد که «مانعی ندارد که

۱. **اسفار**، ج ۳، ص ۴۳، انتهای پاورقی ۱.

ملزومهای متخالف بما أنه متخالف لازم واحد داشته باشند» مرحوم آخوند می‌گوید این حرف هم غلط است زیرا هیچ وقت امکان ندارد که ملزومهای مختلف بما هی مختلف که هیچ وجه مشترکی ندارند لازم واحد داشته باشند. از متباینات بما هی متباینات یک مفهوم واحد و یک لازم واحد انتزاع نمی‌شود. پس این حرف فخر رازی هم درست نیست.

پاسخ اشکال فخر رازی در مورد ماده

اما در مورد مسئلهٔ ماده که فخر رازی گفت چه دلیلی داریم بر اینکه ماده در همهٔ اجسام واحد است، شاید که اجسام مختلف ماده‌های مختلف داشته باشند، جواب این است که شما معنی ماده را درک نکرده‌اید. مادهٔ به اصطلاح فلاسفه را نه تنها فخر رازی بلکه بسیاری دیگر هم درک نکرده‌اند. مادهٔ به اصطلاح فلاسفه با مادهٔ به اصطلاح علمای طبیعی و فیزیک فرق می‌کند. مادهٔ در اصطلاح علمای طبیعی چیزی است که از نظر فلاسفه مجموع ماده و صورت است. به عنوان مثال علمای امروز دربارهٔ این مسئله فکر می‌کنند که مادهٔ اصلی جهان چیست؟ مثلاً می‌گویند مادهٔ اصلی جهان یک گاز مخصوص بوده که بعد به چیزهای دیگر متحول شده است. ولی فلاسفه این را هرگز ماده تلقی نمی‌کنند زیرا از نظر فیلسوف این ماده‌ای همراه با صورتی است. امری که فلاسفه آن را ماده می‌دانند و می‌گویند جسم مرکب از ماده و صورت است از مادهٔ به اصطلاح علمای طبیعی بسی بسیط‌تر است. مادهٔ فلسفی هیچ استقلالی از خود نمی‌تواند داشته باشد و همیشه در ضمن یک صورت وجود دارد.

ماده‌ای که علمای طبیعت می‌گویند مثل آن چیزی است که علمای ادب می‌گویند که «بدان که مصدر اصل کلام است» و مثلاً «ضَرَبَ» در اصل از «ضَرْب» می‌آید. ولی به نظر دقیقتر، همان طور که علمای اصول می‌گویند خود مصدر هم باز یک ماده‌ای دارد. آنچه که اصل همهٔ اینهاست مصدر نیست، چون مصدر هم مجموع ماده و صورت است. آن مادهٔ ضاد و راء و باء که در «ضَرَبَ» هست، در «ضَرَبَ» صورت سه فتحهٔ متوالی را دارد و در «ضَرْب» صورت دیگری دارد همچنان که «یَضْرِبُ» باز ماده است با صورت دیگری. آن ماده‌ای که اصلِ همهٔ اینهاست ماده‌ای است که هیچ صورتی ندارد که می‌شود ضاد و راء و باء بدون هیچ حرکت، ولی مادهٔ ضاد و راء و باء بدون هیچ حرکت قابل وجود پیدا کردن در خارج نیست گرچه قابل تعقل هست. ما این ماده را به این شکل تشخیص می‌دهیم که وقتی می‌بینیم که «ضَرْب»، «ضَرَبَ»، «یَضْرِبُ» و «ضارب» داریم همین قدر

تشخیص می‌دهیم که چیزی هست که در یک جا «ضَرْب» است و در جای دیگر «ضَرَبَ» و در جای دیگر «یَضْرِبُ» و یا «ضارب». آن چیز غیر از آن چیزی است که در یک جا «نَصْر» است و در جای دیگر «ناصر» و یا «ینصر». اما خود آن را به طور مستقل در ذهن خودمان حتی تصور و تخیل هم نمی‌توانیم بکنیم. این ماده قابل وجود پیدا کردن به نحو مستقل نیست قابل احساس هم قهراً نیست و قابل تخیل هم نیست ولی قابل تعقل کردن هست. پس اصل کلام چیست؟ اصل کلام آن چیزی است که در میان همهٔ اینها وجود دارد ولی خودش محال است که مستقل از یکی از اینها وجود پیدا کند.

ماده چیزی نیست که در مرتبهٔ قبل، وجود داشته باشد و در مرتبهٔ بعد، صورت به آن عارض شده باشد. اگر چیزی در مرتبهٔ قبل وجود داشته باشد و در مرتبهٔ بعد چیزی عارض آن شود آن چیز موضوع است و آن دیگری عرض. ماده چیزی است که در ضمن این شیء و در ضمن آن شیء وجود دارد و وجود داشتن در درجهٔ اول مال صورت است و در درجهٔ دوم مال ماده. این است که حکما می‌گویند: «**الفیض یمرّ من الصورة الی المادة**».

فخر رازی خیال کرده است که چیزی که حکما ماده می‌نامند امری است که اول وجود دارد و بعد صورتی در آن حلول می‌کند و یا بر آن عارض می‌شود و لذا برای آن، اثر مستقل قائل شده و می‌گوید شاید این خاصیت مال صورت نباشد بلکه مال ماده باشد. این ماده، قوّهٔ محض و استعداد محض است و هیچ خاصیتی غیر از قبول ندارد و آن چیزی که ماهیتش قبول محض است محال است در اشیاء، مختلف و متعدد باشد. اگر برهان، امری را که به نام ماده تشخیص دادیم اثبات کند حداکثر این است که در همهٔ اشیاء حیثیتی وجود دارد که آن حیثیت قبول محض است، ذاتش عین قوه و عین قبول است. در مورد چنین چیزی فرض تعدد معنی ندارد. تعددش به تعدد صور است نه به تعدد ذات خودش[1].

---

۱. سؤال: مگر صورت عارض بر ماده نمی‌شود؟

استاد: ما با تعبیر عروض و حلول مخالف نیستیم ولی به شرطی که نوع عروض صورت بر ماده را با نوع عروض عرض بر موضوع خودش ـ حال جوهر باشد یا عرض ـ تفکیک کنیم. آنجا که عرض، عارض بر جوهر یا غیر جوهر می‌شود آن معروض در مرتبهٔ خودش برای خودش تحصلی دارد و این عارض، عارض بر یک امر متحصلِ در مرتبهٔ قبل است. ولی ماده، تحصلش به صورت است.

اشکال: مادهٔ ثانیه خودش باید چیزی باشد که صورت بعدی روی آن می‌آید.

استاد: خودتان هم می‌گویید مادهٔ ثانیه. مادهٔ ثانیه، ماده است برای صورت بعدی ولی خودش مجموع

←

به هرحال ملاصدرا می‌فرماید در واقع فخر رازی معنی ماده را درست تعقل نکرده است؛ چیزی را تعقل کرده است که در واقع مجموع ماده و صورت است.

اندرزی به طالبان حکمت متعالیه

چون درس به مناسبت محرم به مدت سه هفته تعطیل خواهد بود مطلبی را عرض می‌کنم. گفتیم که فخر رازی قهرمان تشکیک است و این از باب این است که ذهنش واقعاً جولان فوق‌العاده‌ای داشته است. خیلی اشخاص خواسته‌اند به اصطلاح تشکیک کنند؛ ولی اینکه کسی در این حد تشکیک کند که فلاسفه را به دست و پا بیندازد کار هر کس نیست و فخر رازی واقعاً در این جهت فوق‌العاده بوده است و به فلسفه و به علم خدمت کرده است. تبرهایی را برداشته و بی‌رحمانه از ریشه شروع به زدن کرده است و در این کار شجاع بوده است و حتی در تفسیر هم همین طور است. هیچ تفسیری به اندازهٔ **تفسیر کبیر** فخر رازی راه را برای ذهن انسان باز نمی‌کند. البته این به حسب علم زمان خودش بوده است؛ اگر او در زمان ما هم می‌بود حتماً همین کار را می‌کرد. به حسب علم زمان خودش در هر آیه‌ای احتمالات بسیاری را بیان کرده و مسائل کلامی و فقهی را که یک آیه کوچکترین ارتباطی با آنها می‌توانسته داشته باشد مطرح کرده است. فخر رازی در

← ماده و صورت است.

سؤال: صورتی که محصِّل ماده است چرا این صورت خاص است و نه آن صورت خاص؟

استاد: بحث معروفی است که در **منظومه** هم آمده است که آیا صورتی که محصل ماده است صورت خاص است یا «صورةٌ مّا»؟ می‌گویند صورتِ محصل ماده «صورةٌ مّا» است. آیا «صورةٌ مّا» یعنی صورتها بر ماده متبادل می‌شوند؟ احیاناً بعضی مثالهایی که ذکر می‌کنند موهم این مطلب است. می‌گویند مثل عمود خیمه است؛ خیمه قائم به «عمودٌ مّا» است. درست است که این عمود را اینجا زده‌ایم ولی خیمه، عمودی می‌خواهد نه خصوص همین عمود. اگر ما این عمود را برداریم و به جای این عمود، عمود دیگری بگذاریم باز خیمه ایستاده است. امثال بوعلی که قائل به کون و فساد هستند تبادل صور را قبول دارند که صور عوض می‌شوند و جای یکدیگر را می‌گیرند. اما بنا بر حرکت جوهری امکان اینکه صور از یکدیگر منفصل باشند و جدا بشوند نیست. بعد خواهیم گفت که این اتفاقاً از جمله مسائلی در مورد حرکت جوهری است که مرحوم آخوند متوجه آن هست و در بسیاری از کلماتش در گوشه و کنار آن را بیان کرده است ولی متأسفانه در باب حرکت جوهری آنچنان که باید، از این اصل استفاده نکرده است و این اصل برایش در باب حرکت جوهری مبدأ برهان نشده است. در میان کسانی که ما دیده‌ایم این مطلب را خوب چسبیده و خوب توانسته است حداکثر استفاده را بکند آقای طباطبایی هستند که حاشیهٔ مفصل هم در همین **اسفار** دارند و در جاهای دیگر هم آن را مورد بحث قرار داده‌اند.

تفسیر احیاناً نکاتی دارد ولی نه در کلام و نه در فلسفه یک کار مثبت قابل توجهی انجام نداده است. نتیجه این بوده است که این آدم به دیگران خدمت کرده ولی به خودش نتوانسته خدمت کند، برای اینکه از ناحیهٔ خودش همیشه تشکیک و ایراد شک بوده است. معروف است که در اواخر عمر همیشه متأسف بود و در مسائل ایمانی هم این مرد به اطمینان و یقین نرسید. می‌گفته است مسئله‌ای که پنجاه سال به آن معتقد بودم حال بطلانش برای من روشن شده است؛ از کجا معلوم که تمام معتقدات من از همین قبیل نباشد؟

چرا اینچنین بوده است؟ فیلسوفانی نظیر مرحوم آخوند نه تنها به دیگران خدمت مثبت کرده‌اند بلکه به خودشان هم خدمت مثبت کرده‌اند. اگر ما حاجی سبزواری را با فخر رازی مقایسه کنیم هرگز به اندازه فخر رازی توقّد ذهن ندارد. ولی حاجی سبزواری راههایی از ایمان و معنویت و از خلوص و صفا و از یقین طی کرده است که یک هزارمش را هم فخر رازی نرفته است. از این جهت است که امثال مرحوم آخوند معتقدند که انسان اگر بخواهد در معارف الهی تنها تکیه‌اش به ذهن و استدلال باشد به جایی نمی‌رسد. کما اینکه اگر علم را کنار بگذارد و تکیه‌اش تنها بر صفای روح و تزکیه باشد، آن هم بی‌خطر نیست مگر اینکه زیر نظر اولیاءالله باشد که آن حساب دیگری است. ولی اگر کسی خودش بخواهد کار کند، باید این دو بال را همراه یکدیگر داشته باشد و با این دو پا قدم بردارد؛ یعنی پای علم و فکر و پای عمل و تقوا هر دو باید باشد. یک شعر خوبی شیخ بهایی در **نان و حلوا** دارد که از جنبهٔ ادبی هم خیلی لطیف است. می‌گوید:

عزلت بی «عینِ» علم آن زلت است — ور بود بی «زای» زهد آن علت است

اگر «ع» را از عزلت بردارید، «زلت» یعنی لغزش باقی می‌ماند. می‌گوید اگر کسی بخواهد بدون علم، بدون فکر و بدون درس خواندن و فقط از راه عزلت و از راه خلوت به حقیقت برسد این لغزش است. علم باید راهنمای انسان باشد. مرحوم آخوند تصریح می‌کند که ما هیچ‌وقت نظریهٔ عرفا را مادامی که برهان آن را تأیید نکرده باشد نمی‌پذیریم ولو اینکه بزرگترین عرفای عالم باشند و آن نظریه مورد اجماع تمام عرفای عالم باشد و به هیچ برهانی هم مادامی که با کشف به آن نرسیم اعتماد نمی‌کنیم.

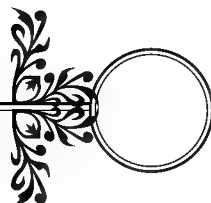
اما اگر «عین» علم باشد، درس خواندن باشد، فخر رازی شدن باشد، ولی آن «ز»ی زهد نباشد، آن صفا و معنویت و آن تقوا نباشد در این صورت علم، «علت» یعنی بیماری خواهد بود. به جای آنکه شفا دهندهٔ روح انسان باشد، خود به صورت یک بیماری برای

روح انسان جلوه می‌کند. اساساً اسلام بر همین اساس است؛ از یک طرف بر عقل و بر علم تکیهٔ فوق‌العاده دارد و از طرف دیگر تکیهٔ فوق‌العاده بر اخلاص دارد.

حدیثی نبوی است که شیعه و سنی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند و در **کافی** نیز از حضرت باقر علیه السلام به نقل از حضرت رسول صلی الله علیه و آله با اختلافی در عبارت آمده است: «**من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه**»[۱]. مکتب صدرالمتألهین مکتب توأم شدن عقل و قلب است. آقای طباطبایی می‌فرمودند من اوایل که **اسفار** می‌خواندم خیلی کار می‌کردم و خیلی فکر می‌کردم و خیلی هم تجزیه و تحلیل می‌کردم. بعد کم‌کم در من این غرور پیدا شده بود که خود آخوند هم اگر بیاید دیگر بهتر از این نمی‌تواند این مطالب را تجزیه و تحلیل کند. تا بعد می‌روند نزد استادشان مرحوم آقای قاضی که استاد سیر و سلوک و معنویت بوده است. آقای طباطبایی می‌فرمودند وقتی که ایشان وارد بحث مسائل وجود شد یکمرتبه معتقد شدم که من تا به حال یک کلمه از **اسفار** نمی‌فهمیدم. اگر کسی بخواهد واقعاً حکمت متعالیه را بخواند باید زمینهٔ قلبی و روحی و زمینهٔ معنوی آن را هم فراهم کند و الّا «**ظلمات بعضها فوق بعض**»[۲] می‌شود. امیدواریم در این مدت آقایان موفق باشند[۳].

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۰ / ص ۲۴۲، با اندکی اختلاف.
۲. نور / ۴۰.
۳. [چون درس به مدت سه هفته تعطیل شده است استاد در جلسهٔ بعد مقداری از مباحث گذشته را یادآوری می‌کنند.]



جلسهٔ یازدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

«ثم قال إن الفلک غیر قابل للکون و الفساد ...»[1].

بحث ما در این فصل دربارهٔ این اصل مهم بود که آیا حرکت نیازمند به محرک است یا نه. البته تعبیر رساتر این است که آیا شیء متحرک در حرکت خودش نیازمند به محرکی غیر از خود هست یا نیست. گفتیم که برهان معروف محرک اول ارسطو از همین جا سرچشمه می‌گیرد. یکی از اصول و پایه‌های برهان محرک اول ارسطو همین است که هر متحرکی نیازمند به محرکی غیر از خودش است و باز گفتیم که امروزه این اصل ارسطویی مورد خدشه و اشکال و ایراد واقع شده است. در این فصل سخنان فخر رازی را نقل کردند که او هم به نوبهٔ خود این اصل ارسطویی را مورد ایراد و اشکال قرار داده است. مرحوم آخوند برای اینکه به اشکالات فخر رازی جواب داده باشد در این فصل همهٔ ادله‌ای که حکما در اثبات این مدعا آورده‌اند جمع کرده و ایرادهای فخر رازی را نقل می‌کند. سه دلیل اول را به نحوی فخر رازی رد کرد و بحث ما در مورد ایراد او بر برهان چهارم بود.

برهان چهارم این بود که اگر جسم، لذاته متحرک باشد، یعنی جسم که متحرک است از آن جهت متحرک باشد که جسم است، لازم می‌آید تمام اجسام در جمیع حرکات با

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۳، ص ۴۴.

یکدیگر اشتراک داشته باشند، نه اینکه بعضی از اجسام نوعی از حرکت را داشته باشند که جسم دیگر ندارد و وضعیت حرکتشان با یکدیگر اختلاف داشته باشد. فخر رازی همین را هم مورد ایراد قرار داد. اول جسم را به سه خصوصیت مقدار، صورت جسمیه و ماده تحلیل کرد و بعد دو امر مسلّم میان فلاسفه در باب جسم را مورد اشکال قرار داد، طبق همان خصلتی که دارد که زیر بار اصول مسلّم هم نمی‌رود.

یکی از دو امر مسلّم که همهٔ فلاسفه در مورد آن وحدت نظر دارند این است که صورت جسمیه در همهٔ اجسام واحد است. مقصود از صورت جسمیه این است که همهٔ اجسام با همهٔ اختلافات نوعی‌ای که دارند (انواع جمادها، انواع نباتها و انواع حیوانها) در این جهت مشترک هستند که دارای یک جرم هستند، دارای یک جوهر جرمانی هستند که به موجب آن جوهر جرمانی قابلیت ابعاد سه‌گانه دارند، که صفت «قابلیت ابعاد سه‌گانه» از این خصوصیت ناشی می‌شود. جسم را این‌طور تعریف می‌کنند: «**جوهرٌ یمکن ان یفرض فیه خطوط ثلاثة متقاطعة علی زوایا قوائم**». در این جهت هیچ کس بحث ندارد که ملاک جسمیت این است. اگر می‌گوییم انسان جسم است، یعنی انسان دارای یک جوهر جرمانی است که به موجب آن جوهر جرمانی دارای ابعاد سه‌گانه است. به درخت هم که می‌گوییم جسم است، یعنی همین که در انسان هست در درخت هم هست. همهٔ چیزهایی که ما در عالم طبیعت جسم می‌نامیم در این جهت با یکدیگر اشتراک دارند.

ایرادهای فخر رازی بر برهان چهارم

یکی از ایرادات فخر رازی این بود که از کجا می‌گویید که جسمیت مشترکه‌ای در میان همهٔ اجسام وجود دارد؟ ممکن است این خصلتِ قابلیت ابعاد سه‌گانه، این خصلت واحد که در همه جا واحد است ناشی از چیزهای متعددی باشد. مثلاً ممکن است آن امری که در انسان منشأ قابلیت ابعاد سه‌گانه است یک چیز باشد و آن امری که در درخت منشأ قابلیت ابعاد سه‌گانه است چیز دیگری باشد. بعد هم گفت که من آن اصل را اساساً قبول ندارم که ملزوم واحد باید در همه جا لازم واحد داشته باشد.

فخر رازی در ادامه می‌گوید به فرض قبول کنیم که جسمیت در همهٔ اجسام مشترک است؛ چرا اگر حرکت جسم، لذاته باشد باید همهٔ اجسام یک جور حرکت داشته باشند؟ می‌گوید من مادهٔ نقض برای حرف شما دارم و آن مادهٔ نقض در مورد چیزی است که آن را فلک می‌نامید. فلک جسم است و در عین حال یک سلسله لوازم دارد که این لوازم از

مختصات جسم فلک است و هیچ کلیت ندارد که همهٔ اجسام باید آن لوازم را داشته باشند.

قدما که قائل به فلک بودند معتقد بودند که مثلاً ماه در یک فلک و عطارد در فلک دیگری است تا می‌رسد به فلک هشتم که همهٔ ستارگان ثوابت [در آن] بودند و بعد هم فلک نهم، فلک اطلس. آنها اولاً خود افلاک را جسم می‌دانستند و ثانیاً اشکال فلک را از لوازم افلاک می‌دانستند. به عقیدهٔ آنان شکل در آب، هوا یا انسان لازمهٔ این اجسام نیست، یعنی امکان تغییر در آن هست ولی شکل در فلک غیر قابل تغییر و عوض شدن است. در مادون فلک یعنی در عالم عناصر، کون و فساد را جایز می‌دانستند ولی می‌گفتند محال است که شکل فلک تغییر کند؛ همان شکلی که دارد محفوظ است. مثلاً در اثر فرسودگی یا وارد شدن ضربه‌ای، محال است خرابی یا شکافی در فلک پیدا شود.

حال فخر رازی می‌گوید: [این ویژگی خاص عدم قابلیت کون و فساد و تغیر در فلک یا به سبب جسمیت فلک است و یا به سبب امری است که در جسمیت فلک موجود است. فرض اول باطل است زیرا جسمیت در اجسام طبیعی (در عالم عناصر) هم هست در حالی که ویژگی خاص عدم قابلیت کون و فساد را به دنبال ندارد. اما در فرض دوم][1] می‌گوید آن امر که قهراً عارض بر جسمیت فلک است، آن خصوصیتی که در جسمیت فلک است (نه خود جسمیت، نه نفس جسمیت) یا لازم جسم فلک است یا مفارق جسم فلک؛ یعنی یا «عرضی لازم» است یا «عرضی مفارق» و از ایندو بیرون نیست. اگر عرضی لازم باشد نقل کلام می‌کنیم و می‌گوییم همان عرضی لازم که لازم جسمیت فلک است، اگر به خاطر جسمیت فلک لازم شده، پس باید همهٔ اجسام آن عرضی لازم را داشته باشند و وقتی آن عرضی لازم را داشته باشند به واسطهٔ آن، سایر لوازم را هم باید داشته باشند. پس باز اشکال عود می‌کند. اما اگر بگویید آن خصوصیتی که در جسمیت فلک است عرضی مفارق است می‌گوییم این [ویژگیهای خاص در فلک] یا از لوازم هستند یا از لوازم نیستند. اگر از لوازم هستند می‌گوییم یک مفارق نمی‌شود منشأ لوازم باشد، و اگر از لوازم نیستند پس معنایش این است که این شکل فلک برایش لازم نیست و بنابراین کون و فساد و خرق و التیام در فلک جایز است که هیچ فیلسوفی به اینها قائل نیست.

فخر رازی می‌گوید شما که فلک را جسم می‌دانید و آن را در جسمیت با همهٔ اجسام مشترک می‌دانید و در عین حال برای فلک یک سلسله لوازم خاص قائل هستید که آن

---

۱. [افتادگی از اصل نوار است.]

لوازم را برای غیر فلک قائل نیستید، این را چطور توجیه می‌کنید؟ شما که آن حرف را می‌زنید و می‌گویید اگر حرکت لازمهٔ ذات جسم باشد باید در همهٔ اجسام یکسان باشد این لوازمی را که برای فلک قائل هستید چطور توجیه می‌کنید؟

اشتباه فخر رازی در مورد رابطهٔ ماده و صورت

مرحوم آخوند به این اشکال هم جواب می‌دهد. این جواب را خوب توجه کنید چون در خیلی جاهای دیگر هم به درد می‌خورد. من به بیان خودم عرض می‌کنم چون می‌خواهم به بیان واضح‌تری عرض کرده باشم. می‌گوید فخر رازی گویی رابطهٔ ماده را با صورت و رابطهٔ جنس را با فصل درست درک نکرده و خیال کرده است که رابطهٔ فصل با جنس یا رابطهٔ صورت با ماده از قبیل رابطهٔ عرض شیء با شیء است و لهذا آن تقسیمی را که فقط در مورد اعراض می‌تواند صحیح باشد، در مورد صورت و فصل آورده است. فرق اینها چیست؟

اعراض یعنی اموری که خارج از ذات هستند ولی در خارج ملحق به ذات می‌شوند که بهتر است تعبیر «اعراض» بکنیم نه «عوارض»[۱]. اعراض نسبت به معروضات خود این

---

۱. گاهی خلط شدن اصطلاحات، منشأ اشتباهات خیلی بزرگ می‌شود. از اصطلاحاتی که در مورد آن میان ما هم این خلط و اشتباه در قدیم بوده ولی بعدها متأخرین آنها را از یکدیگر تفکیک کردند که دیگر در اصطلاح متأخرین اشتباه نمی‌شود [«عرض» و «عرضی» است]. در میان فرنگیها هم نظیر این اشتباه را همیشه می‌بینیم. منطقیین و فلاسفه دو اصطلاح دارند. یک اصطلاح همان است که در باب کلیات خمس به کار می‌رود که کلیات را به پنج قسم تقسیم می‌کنند: جنس، نوع و فصل (که این سه کلی را «ذاتی» می‌گویند) و عرض خاص و عرض عام که این دو کلی را «عرَضی» می‌گویند. غالباً می‌گویند «عرض خاص» و «عرض عام» ولی گاهی می‌گویند «عرضی خاص» و «عرضی عام». البته اگر عرضی خاص و عرضی عام بگویند بهتر است یعنی کمتر اشتباه می‌شود ولی معمولاً ـ از جمله در **حاشیهٔ ملا عبدالله** ـ عرض خاص و عرض عام می‌گویند. این یک اصطلاح. در اینجا عرض (که بهتر است عرضی بگوییم) در مقابل چه چیز قرار می‌گیرد؟ در مقابل ذاتی؛ پس کلی یا ذاتی است یا عرضی، و عرض در اینجا به معنی عرضی است.

فلاسفه و منطقیین اصطلاح دیگری دارند، آنجا که ماهیات را به ده مقولهٔ اصلی دسته‌بندی می‌کنند که یک مقوله جوهر است و نُه مقولهٔ دیگر عبارتند از: کم، کیف، اضافه، أین، متی، وضع، جده، ان یفعل و ان ینفعل که به آنها «مقولات عرضی» می‌گویند. در اینجا عرض یا عرضی در مقابل جوهر قرار می‌گیرد در حالی که در باب کلیات خمس در مقابل ذاتی قرار می‌گیرد و اینها با یکدیگر تفاوت دارند و در واقع اصلاً ربطی به یکدیگر ندارند. آیا لازمهٔ عرضی بودن و ذاتی نبودن امری در باب کلیات

←

حالت را دارند که معروض، مستقل از عرض تعین و تحقق دارد. معروض در تحقق خودش مستغنی از عرض است و عرض در مرتبهٔ بعد از تحقق معروض، عارض معروض می‌شود. مثلاً اگر می‌گوییم جسم و سفیدی، درست است که هر جسمی رنگی دارد و یکی از رنگها هم سفیدی است ولی ما از آن جهت جسم را موضوع می‌نامیم که «محل مستغنی» است و لهذا در تعریف عرض می‌گوییم: «**الحال فی المحل المستغنی**». جسم در تحقق خودش و در تحصل خودش نیازی به رنگ ندارد. در مرتبهٔ قبل، جسم تحصل دارد و در مرتبهٔ بعد سفیدی عارض می‌شود. در این گونه موارد این تشقیق درست است که آیا این سفیدی که عارض جسم شده است لازمهٔ جسم است یا لازمهٔ جسم نیست و امر مفارق است، چون جسم به هرحال بی‌نیاز از این عرض است و از خودش تحصل و تحققی مستقل از عرض دارد.

اما رابطهٔ جنس با فصل یا ماده با صورت چنین نیست. آن چیزی که واقعاً جنس است

← خمس این است که آن امر عرض باشد و جوهر نباشد؟ ممکن است امری، ذاتی باشد و در عین حال عرض در مقابل جوهر باشد. چون ذاتی و عرضی در باب کلیات خمس امری نسبی یعنی مقایسه‌ای است. ذاتی در باب کلیات خمس یعنی شیء، خارج از ذات نباشد؛ خوب، هر عرض هم ماهیتی دارد، جنسی دارد، فصلی دارد، نوعی دارد، جنس و فصل و نوعش ذاتی خودش است. ممکن است چیزی جوهر باشد ولی از نظر باب کلیات خمس عرضی باشد. مثلاً جنس و فصلِ جوهرها، جوهر هستند اما جنس، عرضی فصل است و فصل عرضی جنس است و هر دو آنها ذاتی نوع هستند. پس در عین اینکه جنس در مقایسهٔ با فصل، عرضی فصل است و ذاتی فصل نیست اما در عین حال جوهر است نه عرض. آنوقت غیر از کلمهٔ عرضی، کلمهٔ «عارض» هم داریم که جمع عارض می‌شود «عوارض». البته گاهی این اصطلاحات خیلی مشخص نیست و انسان بیشتر از روی قرینه باید مقصود را به دست بیاورد.

در مورد خود ذاتی، باز دو اصطلاح داریم: ذاتی باب کلیات خمس و ذاتی باب برهان. ذاتی باب کلیات خمس باید خارج از ذات نباشد که می‌شود جنس و نوع و فصل، ولی ذاتی باب برهان یعنی آنچه محال است از ذات منفک شود، اعم از اینکه ذاتی باب ایساغوجی باشد یعنی جنس و نوع و فصل باشد یا عرضی باب ایساغوجی باشد اما عرضی لازم.

«عوارض» یک مفهوم اعم است. عوارض یعنی آن چیزی که ذاتی باب ایساغوجی نباشد. وقتی فخر رازی در باب جسم می‌گوید: «آن که عارض جسم می‌شود» در اینجا بهتر است ما تعبیر به عرَض بکنیم، چون تصور فخر رازی از جسم این بوده که جسم یک ماهیتی است که از خودش مستقلاً در خارج وجود دارد، یعنی فکر نکرده است که جسم مستقل از صورت نوعیه نمی‌تواند وجود داشته باشد. چون فکر کرده که جسم، خودش یک ماهیت تامّی است ناچار هرچه که برای جسم فرض کرده، آن را به منزلهٔ یک عرض برای یک جوهر فرض کرده است، در صورتی که آنچه که عارض بر جسم می‌شود ممکن است از نوع صورت نوعیه باشد که در این صورت جوهر است نه عرض.

تحققش به تحقق فصل است، بلکه به تبع تحقق فصل است، نه اینکه جنس تحققی دارد و بعد آن چیزی که مناط فصلیت است در خارج عارض آن می‌شود. مثلاً نسبت رنگ را که جنس است با انواعش مثل سرخی و سفیدی، یا عدد را که جنس است با انواعش مثل عدد دو، سه یا چهار بسنجید. این عددی که جنس است آیا این طور است که در مرتبهٔ اول (اولِ زمانی را نمی‌گوییم) عدد تحقق پیدا می‌کند و بعد بر این عددِ تحقق یافته، دوتا بودن و یا سه تا بودن عارض می‌شود؟ یا نه، عدد یک مفهوم مبهمی است که تحققش به تحقق مثلاً دو تاست و این طور نیست که اول عدد محقق بشود و بعد بر این عددِ تحقق یافته دو تا بودن یا سه تا بودن عارض شود؟ عدد، چیزی است مبهم‌الوجود که نمی‌تواند یک وجود تمام داشته باشد. همیشه وجودش در ضمن یک نوع است، در ضمن یک فصل و مضمَّن در آن است و لذا به آن «ماهیت ناقص» می‌گویند، یعنی ماهیتی که نمی‌تواند به خودی خود تحقق داشته باشد.

مادهٔ فلسفی و مادهٔ فیزیکی

ماده و صورت هم همین‌طور است. البته ماده‌ای که فیلسوف از آن تصوری دارد، غیر از ماده‌ای است که مورد نظر علمای طبیعی است و ایندو تفاوت اساسی دارند. ماده‌ای که علمای طبیعی در نظر دارند امری است که از خودش وجود مستقل دارد و بعد چیزی عارضش می‌شود. چنین ماده‌ای از نظر فیلسوف مجموعی از ماده و صورت است. از نظر فیلسوف، ماده یعنی یک وجود ناقص که امکان تحقق جز در ضمن صورت ندارد.

شعری دارد حاجی در **منظومهٔ منطق**: «**و الجنس مغمورٌ بکلّ الاوعیه**». جنس حقیقت مبهم لامتحصلی است که تحصلش به تبع فصل است و از خودش تحصلی ندارد. فخر رازی خیال کرده که وقتی می‌گویند «ماده»، این ماده خودش وجود مستقلی دارد مانند گِل. گل قبلاً وجود دارد و بعد به این گلی که قبلاً وجود داشته شکل می‌دهند. شکل عرض است و گِل قطع نظر از این شکل از خودش تعین و تحقق دارد. اما ماده مبهم‌تر و لامتحصل‌تر از اینهاست.

برای تبیین این مطلب مثال به حروف تهجّی شاید از بهترین مثالها باشد. اگر بپرسند حروف تهجی چیست، می‌گویید الف، ب، پ، ت، الی آخر. «الف» اسم چیست؟ آیا الف اسم «اَ» است؟ آیا «اُ» الف نیست؟ آن هم الف است. «اِ» چطور؟ آن هم الف است. همهٔ اینها الف هستند. پس در الف بودن فتحه داشتن شرط نیست و الّا الف مضموم الف

نبود. لفظ «الف» برای چه وضع شده است؟ برای الف مفتوح وضع شده یا برای الف مضموم یا الف مکسور؟ برای هیچ کدام وضع نشده، برای جامع مشترک اینها وضع شده است. می‌گوییم این جامع مشترک چیست؟ آیا شما می‌توانید «الف» را بدون یکی از این شکلها حتی تصور کنید؟ آیا ذهن شما می‌تواند به آن یک صورت مستقل بدهد؟ همان طور که زبان شما قدرت ندارد الف را تلفظ کند مگر به یکی از این شکلها و صورتها، و قدرت ندارد «ب» را تلفظ کند مگر در ضمن یکی از این هجاها و صورتها و اعرابها، ذهن هم قدرت ندارد به آن صورتی غیر از این صورتها بدهد. در عین حال ذهن انسان می‌تواند بگوید که من اینقدر می‌دانم که در میان «اَ» و «اِ» و «اُ» چیزی وجود دارد که آن غیر از چیزی است که میان «بِ» و «بَ» و «بُ» وجود دارد. این طور نیست که آن چیزی که در «بَ» وجود دارد اول وجود پیدا می‌کند بعد فتحه عارضش می‌شود. حتی در مرتبهٔ عقلی این طور نیست که آن امر مشترک که مسمای ب است، اول در مرتبهٔ قبل تحققی دارد و در مرتبهٔ بعد فتحه، ضمه یا کسره عارضش می‌شود. تحققش با تحقق شکلی به نام فتحه، ضمه یا کسره است. همیشه این مندرج و مندمج در اوست.

آن ماده‌ای که فلاسفه در عالم تشخیص می‌دهند چیزی است که هیچ اسمی از اسمهایی که الآن ما در دنیا داریم بر آن صدق نمی‌کند. تالس می‌گفت آب مادهٔ عالم است. بعد به او جواب دادند که اگر آب مادهٔ عالم بود که نمی‌توانست خودش مستقلاً وجود داشته باشد. دیگری می‌گوید هوا مادهٔ عالم است، آتش مادهٔ عالم است، اتم مادهٔ عالم است. اگر چیزی خود، مادهٔ عالم باشد، نمی‌تواند وجودی در مقابل وجودهای دیگر داشته باشد. آن ماده‌ای که فیلسوف وجود آن را کشف می‌کند، آخرش می‌گوید آن چیزی که در یک جا صورتش مثلاً اتم است، یک جا صورتش هواست و در یک جا صورتش چیز دیگری است. دیگر بیش از این نمی‌تواند آن را نشان بدهد؛ جز با این اشارهٔ عقلی با هیچ چیزی نمی‌تواند آن را نشان دهد. لهذا مادهٔ مورد نظر فیلسوف را لابراتوارها نه می‌توانند اثبات کنند و نه نفی. چون لابراتوار اشیائی را تجزیه یا ترکیب می‌کند که متصور به صورتها هستند. آن ماده‌ای که فیلسوف می‌گوید، اگر اثبات‌شدنی باشد با برهان عقلی اثبات می‌شود و اگر هم نفی‌شدنی باشد با برهان عقلی باید نفی شود. مادهٔ فلسفی چیزی نیست که بتواند منفکّ از صورتها وجودی داشته باشد تا بشود با حس به آن اشاره کرد. ماده آن است که در همه جا وجود دارد و در هیچ جا وجود ندارد. «در هیچ جا وجود ندارد» یعنی از خودش وجود مستقل ندارد و «در همه جا وجود دارد» یعنی آن چیزی که اینجا هم هست

آنجا هم هست؛ این شکلها عوض می‌شود و در عین حال یک چیز است که این شکلهای مختلف را به خودش گرفته است.

پاسخ اشکال فخر رازی

فخر رازی توجه نکرده است که اگر لوازمی از قبیل وضع خاص، شکل خاص و عدم امکان فساد و خرق و التیام برای فلک ذکر کرده‌اند اینها از لوازم صورت فلک است، نه از لوازم جسمیت فلک یا از لوازم عوارض جسم فلک. فلک، البته به عقیدهٔ قدما، دارای نفس است. فلک به موجب آن نفس یا صورتی که دارد (که نفس دیگر از عوارض جسم نیست) این لوازم را دارد. جسمیت برای آن صورت، حکم ماده را دارد و خود جسمیتش تابع آن صورت است. این حرف فخر رازی از اساس نادرست است که «آیا [حصول ویژگی عدم قابلیت کون و فساد در فلک] به خاطر جسمیت است یا به خاطر عوارض جسمیت؟ اگر به خاطر جسمیت است اشکالی که گفتیم وارد می‌شود و اگر به خاطر عوارض است، آن عرض یا لازم است یا مفارق؛ اگر لازم است چنین و اگر مفارق است چنان.» علت نادرست بودن این تقسیم از ابتدا، این است که ویژگیهای خاص فلک نه به واسطهٔ جسمیت است و نه به واسطهٔ عوارض جسمیت؛ بلکه به واسطهٔ چیزی است که خود جسمیت هم در تحقق خودش به آن نیازمند است و آن عبارت است از صورت فلک یا نفس فلکی. این خلاصهٔ جوابی است که به فخر رازی می‌دهند.

اشکال فخر رازی در مورد یکی بودن مادهٔ همه اجسام

گفتیم فخر رازی مناقشهٔ خود دربارهٔ دلیل چهارم را این طور تقریر کرد که هر جسمی سه خصوصیت دارد: یک سلسله اعراض و عوارض دارد و مخصوصاً یک عرض لازم دارد و آن قابلیت ابعاد سه‌گانه است، دیگر اینکه صورت جسمیه دارد و سوم اینکه مادهٔ مشترکه دارد که هر جسمی مرکب از ماده و صورت است. تا اینجا مناقشهٔ فخر رازی در اطراف صورت جسمیه بود. حال می‌آید سراغ مادهٔ جسمیه، همان که حکما آن را «هیولی» می‌نامند. حرف حکما همچنان که در **منظومه** در اوایل طبیعیات هم آمده این است که «**الهیولی فی عالم الطبیعه شیء واحد**» و حتی می‌گویند «**شخصٌ واحد**». می‌گوید شما فلاسفه چه دلیلی دارید که هیولی و مادهٔ اولیهٔ اجسام، در همهٔ اجسام یک چیز است یعنی یک حقیقت است؟ شاید مادهٔ اجسام در اجسام مختلف متعدد باشد. شما به چه دلیل

می‌گویید مادۀ هوا با مادۀ آب هر دو یکی است؟ به چه دلیل می‌گویید مادۀ عالم یک چیز است و صورتها گوناگون هستند؟ شاید ماده‌ها مختلف باشند. اگر قبول کنیم که ماده‌ها مختلف‌اند، آن وقت می‌توانیم اختلاف اجسام در لوازم را توجیه کنیم. اگر یک جسم، حرکت خاصی را دارد اما آن جسم دیگر آن حرکت را ندارد می‌گوییم این اختلاف به این دلیل است که مادۀ این با مادۀ آن اختلاف دارد. چرا سنگ از بالا به پایین می‌رود ولی دود از پایین به بالا می‌رود؟ ممکن است این را از راه ماده‌اش توجیه کرده بگوییم ماده‌ای که بر آن، صورت سنگی عارض شده است غیر از ماده‌ای است که بر آن صورت دودی عارض شده است و از این جهت حرکات سنگ و دود اختلاف دارد. پیش از این، بحث ما بر سر صورت جسمیه بود. به صورت فعلاً کاری نداریم، گیریم صورت جسمیه در همۀ اجسام واحد باشد، دلیلی نداریم که ماده در همۀ اجسام واحد باشد. این هم ایراد دیگری است که فخر رازی می‌گیرد.

مرحوم آخوند به این ایراد هم جواب می‌دهند. می‌گویند آن چیزی که تو اسمش را ماده گذاشتی مادۀ واقعی نیست. ما اول باید ببینیم که چرا در اشیاء قائل به وجود ماده می‌شویم تا بعد ببینیم آن دلیلی که راهنمای ما به وجود ماده است به ما چه مطلبی را ارائه می‌دهد؟ دلیل، به ما این مطلب را می‌رساند که در اشیاء چیزی وجود دارد که آن چیز قوۀ محض و قابلیت محض است. یک وقت کسی قائل به وجود ماده نمی‌شود. چنین کسی نه به مادۀ واحد قائل است و نه به مادۀ متکثر. اما اگر کسی قائل به وجود ماده شد باید ببیند برهانی که می‌گوید در همۀ اجسام ماده وجود دارد، چه چیزی را اثبات می‌کند؟ برهان اثبات می‌کند که در همۀ اشیاء چیزی وجود دارد که آن چیز هیچ هویتی جز قابلیت محض ندارد؛ جز استعداد محض هیچ فعلیتی ندارد. تمام فعلیتش این است که قوه و امکان سایر اشیاء است که ما اگر برای آن بیش از این حیثیتی قائل بشویم آن دیگر ماده نمی‌شود، بلکه مجموعی از ماده و صورت می‌شود. چیزی که حیثیتش فقط حیثیت ماده باشد، قوۀ محض، استعداد محض و قابلیت محض است و فقط امکان پذیرش دارد. ماده آن چیزی است که به موجب آن، شیء می‌تواند بپذیرد و غیر از مناط پذیرش مناط هیچ چیز دیگری نیست. آن وقت شما (فخر رازی) می‌گویید شاید ماده منشأ حرکات گوناگون اشیاء مختلف باشد. اینجا این مادۀ شما حیثیتی غیر از حیثیت ماده بودن پیدا کرده است چون منشأ اختلاف حرکات شده است. پس مادۀ شما در واقع ماده نیست چیز دیگری است. وقتی ما ماده را اثبات کردیم به عنوان حقیقتی که «لا حقیقة لها الّا القابلیة، لا حقیقة لها الّا

الاستعداد، **لا حقیقة لها الّا أنها قوّة محضة**» دیگر نمی‌تواند در اشیاء دو جور باشد. چیزی که حقیقتش قوهٔ محض است دیگر تصور ندارد که در اشیاء، مختلف باشد.

بعد فخر رازی به برهان پنجم ـ که همان برهان قوه و فعل است ـ ایراد گرفته است. این ایراد باز از آنجا ناشی شده است که او معنای قوه را آنچنان که باید درک نکرده است و لهذا دیگر بحثی از آن نمی‌کنیم.

ایراد فخر رازی در مورد مغایرت فاعل و قابل

فخر رازی در اینجا یک «ان قیل» را طرح کرده و خود جواب داده است. این «ان قیل» که به برهان پنجم برمی‌گردد می‌گوید ماده نمی‌تواند فاعل حرکت باشد چون ماده قابل است و شیء واحد نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل. فخر رازی در جواب می‌گوید این حرفها چیست که نمی‌شود شیء در آن واحد هم قابل و هم فاعل باشد؟! ماهیت برای لوازم خودش هم قابل است هم فاعل، مثل زوجیت برای اربعه. آیا اربعه فاعل زوجیت است یا قابل زوجیت؟ به اعتباری فاعل زوجیت و به اعتباری قابل زوجیت است. قابل زوجیت است، چون چیز دیگری نیست که بگوییم زوجیت ابتدا عارض آن شده و به تبع آن عارض اربعه شده است. مسلّماً زوجیت عارض خود اربعه می‌شود. فاعلی هم در کار نیست یعنی این‌طور نیست که علتی از خارج آمده و اربعه را زوج کرده است. پس اربعه، هم خودش زوجیت را به خودش داده و هم خودش زوجیت را از خودش پذیرفته است؛ پس خودش در آن واحد هم فاعل است و هم قابل.

یک مثال دیگر که در بعضی جاهای دیگر هم ذکر می‌کنند، صفات باریتعالی است. می‌گویند ذات واجب تعالی که دارای صفات است خودش هم فاعل این صفات است و هم قابل این صفات.

مرحوم آخوند در جواب می‌گوید این باز یک نوع مغالطه است. در باب ماهیات اصلاً فعل و قبولی نیست، اگر آنجا فعل و قبول بگویند، مَجاز است. ماهیت، خودش امری است اعتباری و لوازمش هم اعتبارات ذهن است. ذهن ماهیتی را در عالم خودش اعتبار و وضع می‌کند و همان ذهن است که برای آن ماهیت، لازمی هم تصور می‌کند. ماهیت چیزی نیست که «قابل» چیزی باشد و چیزی نیست که «فاعل» چیزی باشد. بحث ما دربارهٔ قبول عینی است؛ قبول عینی معنایش این است که شیئی در خارج وجود دارد و یک امر وجودی را در خارج می‌پذیرد. اینها که شما (فخر رازی) فاعل و قابل فرض کردید اموری

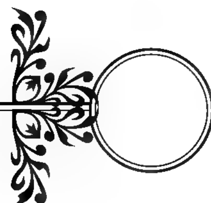
اعتباری هستند. بحث در فعلی است که خود آن فعل حقیقت عینی داشته باشد و در مقبولی است که خود آن مقبول وجود عینی داشته باشد. در آن صورت قهراً، هم قابل باید وجود عینی داشته باشد و هم فاعل. اما آنجا که نفس فعل و نفس قبول امر اعتباری است، فاعل و قابلش هم امر اعتباری است و چه مانعی دارد که آن فاعل و قابل یکی باشد چون در واقع فعل و قبولی نیست[۱].



۱. گرچه اعتباریات فلسفه با اعتباریات عرف که در اصول فقه مطرح می‌شود تفاوت دارد، ولی از این جهتی که الآن می‌خواهم عرض کنم فرقی ندارد. خیلی افراد در باب مالکیت «جهت» به معنای حیث اعتباری اشکال می‌کنند. سؤال این است که آیا خود شرکت - نه افرادی که شرکت مال آنهاست - می‌تواند مالک بشود یا نه؟ آیا یک حیثیت مثلاً حیثیت اهل علم، حیثیت طلاب، حیثیت سادات، می‌تواند مالک بشود یا نه؟ بعضی می‌گویند مالکیت امری است عرضی. عارض، موضوعی می‌خواهد که آن موضوع باید عینیت داشته باشد و چون موضوع عینیت ندارد پس «حیثیت» مالک نمی‌شود. بعضی دیگر می‌گویند چون مالکیت امر عینی است و می‌دانیم امر عینی یک موضوع عینی می‌خواهد پس حیثیت وجود عینی دارد.
هیچ کدام از اینها درست نیست. مانعی ندارد که ما یک امر اعتباری مثل حیثیت را اعتبار کنیم و برای آن هم عارضی که نامش مالکیت است اعتبار کنیم. حتی در مالکیت میت هم همین طور است. آیا میت در حالی که میت است معقول است که مالک باشد و یا حتی مالک بشود یعنی چیزی به او منتقل شود؟ بله، معقول است یعنی اگر اسبابش وجود داشته باشد یک امر نامعقولی نیست. آیا سنگ قبر میت چه حکمی دارد؟ آیا وقف به آن قبر است؟ آیا ملک کسی است که این را آورده و اینجا نصب کرده است؟ هیچ مانعی ندارد اگر سنگ قبر ملک صاحب قبر هم بخواهد بشود. میت الآن وجود ندارد پس آیا به اعتبار وجود میت در عالم برزخ است که می‌گوییم میت مالک است؟ نه، هیچ لزومی ندارد که مالکیت میت به اعتبار وجودش در عالم برزخ باشد. به اعتبار همان عدمش در دنیا هم هیچ اشکالی ندارد که میت مالک شود.

تقسیمات قوه محرکه و اثبات محرک عقلی

جلسهٔ دوازدهم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی تقسیم القوّة المحرکة و فی اثبات محرک عقلی

«إن من المحرک ما یحرک بالذات و منه ما یحرک بالواسطه...»[1].

در این فصل دو مطلب مورد بحث است: تقسیمات قوهٔ محرک و دیگری ـ به تعبیری که در اینجا آمده ـ اثبات محرک عقلی.

مقصود از محرک عقلی چیست؟ محرک عقلی یعنی محرکی که محرک باشد ولی خودِ محرک لایتغیر باشد، تغیرناپذیر و تحرک‌ناپذیر باشد. بعدها خواهند گفت که مبدأ حرکت ممکن است یکی از سه چیز باشد: طبیعت (یعنی طبع و به عبارت دیگر قوه‌ای که در جسم هست)، نفس و یا عقل. اگر مبدأ حرکت طبع یا نفس باشد، لازمهٔ طبع و نفس تغیر است، ولی اگر هیچ نحو تغیری در محرک راه نداشته باشد اصطلاحاً آن را «عقل» می‌گویند.

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۴، ص ۴۷.

بحثی دربارهٔ عنوان فصل

فصل دوازده که گذشت عنوان فصل این بود «**فی اثبات المحرک الاول**». آن عنوان با نیمی از عنوانی که در اینجا آمده یکی است، چون فرق نمی‌کند که تعبیر «**فی اثبات المحرک الاول**» باشد یا «**فی اثبات محرک عقلی**». آن محرک اولی که می‌خواهند اثبات کنند محرک لایتحرک است که مقصودشان محرکی است که مجرد تام باشد و محرکی که مجرد تام باشد در اصطلاح فلاسفه یعنی عقل. قهراً ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه است که این فصل در نیمی از عنوان خودش تکرار فصل دوازدهم است؟ قبلاً عرض کرده‌ایم که یک نوع بی‌انضباطیهایی در **اسفار** هست، ولی بی‌انضباطی در اینجا فقط از نظر عنوان است. در فصل دوازدهم اگرچه عنوان فصل «**فی اثبات المحرک الاول**» بود ولی تمام مطلب اساسی‌ای که در آن فصل مطرح شد این بود که «**کل متحرک له محرک غیره**» و قبلاً گفتیم که بهتر این بود که عنوان فصل دوازده «**فی اثبات أن کل متحرکٍ له محرکٌ غیره**» می‌بود.

قبلاً عرض کردیم که نظریهٔ معروف محرک اول ارسطویی مبتنی بر اثبات چهار اصل است که تا آن چهار اصل اثبات نشود محرک اول و به تعبیر دیگر محرک عقلی اثبات نمی‌شود. یکی از اصولی که از مبادی اثبات این برهان است این است که «**کل متحرکٍ له محرکٌ غیره**». بنابراین عنوان فصلی که الآن داریم مورد بحث قرار می‌دهیم (فی اثبات محرک عقلی) با معنون خودش بهتر تطبیق می‌کند تا عنوان فصل دوازده. به هرحال مقصود روشن است ولی برای اینکه اشتباه نکنیم خوب است دقت کنیم که عنوانها با معنونها منطبق هستند یا نه.

دیدیم این فصل دو عنوان دارد: یکی «**فی تقسیم القوّة المحرکة**» و دیگر «**فی اثبات محرک عقلی**». قسمت اول را مرحوم آخوند خیلی مختصر بحث کرده است و با یک اشارهٔ گذرا از آن رد شده و این برای این است که مرحوم آخوند بحث تقسیم قوّهٔ محرکه را مقدمهٔ قسمت دوم قرار داده است. گرچه در عبارت ایشان تصریح به این مطلب نیست ولی وقتی روح مطلب را بشکافیم می‌فهمیم که بخش اول را برای این در این فصل وارد کرده که عنوان دوم را بتواند توضیح بدهد.

تقسیمات قوهٔ محرکه

تقسیم اول

تقسیمات قوهٔ محرکه چیست؟ بوعلی در اواخر مباحث حرکت به تفصیل در مورد این تقسیمات بحث کرده ولی در اینجا چنانکه گفتیم خیلی مختصر آمده است. محرک در یک تقسیم بر دو قسم است: یا بالذات است و یا بالعرض. همچنان که حرکتِ بالذات و حرکت بالعرض داریم قهراً «محرک بالذات» و «محرک بالعرض» هم داریم. مقصود از بالذات و بالعرض آن چیزی است که علاوه بر فلسفه در علم اصول هم زیاد عنوان شده است: بالذات یعنی «**بلا واسطة حيثية تقييدية**» و بالعرض یعنی «**بواسطة حيثية تقييدية**» و به تعبیر دیگر «**بواسطة فی العروض**».

این مطلب را شاید مکرر در اصول یا در فلسفه شنیده باشید که اگر شیئی (الف) متصف به شیء دیگر (ج) بشود این دو گونه است: یک وقت الف از آن جهت که الف است متصف به جیم است، یعنی آن متصف واقعی بدون هیچ شائبهٔ مجاز خود الف است، مثل اینکه می‌گوییم عدد چهار زوج است. یک وقت است که موصوف (الف) که به ج متصف می‌شود به اعتبار این است که این موصوف با یک شیء دیگر که آن ب باشد نوعی اتحاد در وجود دارد و این جیم صفت واقعی ب است، ولی به اعتبار اینکه الف و ب اتحاد وجودی با یکدیگر دارند حکم احد المتحدین را به دیگری سرایت داده و الف را هم به جیم متصف می‌کنیم[1].

مثلاً ممکن است یک نفر، هم ملکهٔ طبابت داشته باشد و هم ملکهٔ فقاهت. پس در آنِ واحد این شخص هم فقیه است هم طبیب. این شخص از آن حیث که فقیه است استنباط می‌کند و همین شخص از آن جهت که طبیب است معالجه می‌کند. آیا اگر ما در اینجا بگوییم: «**الفقيه يعالج**» درست است؟ بله، درست است چون این شخص هم فقیه است هم طبیب. ولی آیا «**بما أنه فقيه يعالج**» یا «**بما أنه طبيب يعالج**»؟ روشن است که «**بما أنه طبيب يعالج**». پس در اینجا اتصاف فقیه به معالجه «بالعرض» است. معالجه که اولاً و بالذات عارض طبیب بما أنه طبیب می‌شود، به فقیه هم نسبت داده شده است چون در اینجا فقیه و طبیب یک نفر هستند.

---

۱. [در صفحهٔ بعد خواهد آمد که واسطهٔ در عروض مراتب دارد و گاهی اتحاد در وجود در میان نیست و تنها نوعی ملابست درکار است.]

در حرکت هم عیناً همین طور است. یک شیء به حرکت متصف می‌شود و ما حرکت را به چیز دیگری به اعتبار ملابستی که با موصوف دارد (که گاهی اتحاد هم نیست چون واسطهٔ در عروض مراتب دارد) نسبت می‌دهیم. مثالی که مـی‌زنند در مـورد جـالس در کشتی است که البته این مثال مبتنی بر نظریهٔ خاصی در باب مکان است. کشتی حرکت می‌کند و تغییر مکان می‌دهد در حالی که جالس کشتی تغییر مکان نمی‌دهد چون مکان او خود کشتی است، ولی ما حرکت را به جالس در کشتی هم نسبت می‌دهیم و این به اعتبار نوعی ملابست است که میان جالس کشتی و کشتی وجود دارد. اگر می‌گوییم جالس کشتی «متحرک» است حرکت را بالعرض به او نسبت می‌دهیم. قهراً محرک ـ یعنی آن قوه‌ای که این حرکت را به وجود می‌آورد ـ محرک کشتی است بالذات، محرک جالس کشتی است بالعرض. این یک تقسیم.

تقسیم دوم

تقسیم دیگری کرده‌اند که این تقسیم، تقسیم مهمی نیست. محرک یک وقت مـحرک بلا واسطه است و یک وقت مع الواسطه است؛ یعنی گاهی قوه‌ای که مبدأ حرکت است بدون وساطت آلت و ابزار، حرکتی را ایجاد می‌کند و گاهی به واسـطهٔ آلت و ابـزار آن را ایجاد می‌کند. مثلاً قوه‌ای که در عضلات بدن هست خود عصب را بـلا واسـطه حـرکت می‌دهد ولی از راه اعصاب و پی‌ها عضله را هم حرکت می‌دهد، استخوان را هم حرکت می‌دهد. یا مثلاً تسبیح را که با دستمان حرکت مـی‌دهیم بـه واسـطهٔ یک آلت حـرکت می‌دهیم که همان دست خودمان باشد. پس حرکت گاهی نسبت به یک شیء بلا واسطه است و نسبت به یک شیء دیگر مع‌الواسطه است. این هم یک تقسیم. البـته در مـتن **اسفار** دو تقسیم اول به صورت یک تقسیم به نظر می‌رسد چون مرحوم آخوند در مورد هرکدام فقط یک قسم را ذکر کرده و قسم دیگر را ذکر نکرده است. ایشان نیازی به این کار ندیده و فرضش این بوده که هر دانشجویی که اینها را می‌خواند قبلاً اینها را می‌داند.

تقسیم سوم

تقسیم دیگر این است که محرک یا «عـلی سـبیل المـباشره» است یـا «لا عـلی سـبیل المباشره». این تعبیر، تعبیری است از خود مرحوم آخوند و فقط با فلسفهٔ ایشان هم جور درمی‌آید. مقصود ایشان از «محرک مباشر» آن محرکی است که فقط حرکتی را بر جسمی

عارض می‌کند. اگر قوه‌ای کتاب را حرکت بدهد حرکتِ عارضی را عارض جسم می‌کند. مقصود ایشان از محرکی که «لا علی سبیل المباشره» باشد محرکی است که موجد یک ذاتی است که لازمهٔ آن ذات حرکت است، همان که در فصل دوازدهم بحث کردیم و بعد در فصل پانزدهم و نیز در فصل بیستم مفصل‌تر در این زمینه بحث می‌شود و چون در آینده بحث می‌شود ما در اینجا اطالهٔ کلام نمی‌کنیم[۱].

تقسیم چهارم

تقسیم دیگر این است که محرک «**إمّا یحرک بأن یتحرک و إمّا یحرک لا بأن یتحرک**». مقصود این است که محرک یا در عین اینکه محرک شیء است خودش هم متحرک است و یا محرک در عین اینکه محرک شیء است خودش متحرک نیست. اینکه یک شیء، محرک شیئی باشد و خودش هم متحرک باشد عجالتاً به توضیح نیاز ندارد. یک مثال آن قوهٔ در دست است که دست را حرکت می‌دهد و خودش سکون ندارد و همراه دست حرکت می‌کند.

ولی آیا ما محرکی داریم که متحرک نباشد؟ این دو جور فرض می‌شود، یعنی دو مصداق دارد، گو اینکه هر دو عملاً در یک مورد می‌توانند پیاده شوند. گاهی متحرک غایتی را جستجو می‌کند و در جستجوی یک غایت و یک کمال است. در اینجا آن کمال نهایی به عنوان یک علت غایی ، محرک این شیء است بدون آنکه خود آن، متحرک باشد که تفصیل آن در بحثهای آینده می‌آید. اگر ما این را قبول کردیم ـ و در جای خود اثبات می‌شود ـ که ذات پروردگار به عنوان غایت کل و غایت غایات، محرک عالم است و عالم و جهان که حق را جستجو می‌کند به سوی او در حرکت است، آنوقت ذات حق تعالی

۱. **سؤال:** لطفاً تفاوت محرک باواسطه و بی‌واسطه را با محرک غیر مباشر و مباشر کمی توضیح دهید.
استاد: در تقسیم اول مقصود این است که فاعل که می‌خواهد شیء را حرکت بدهد گاهی حرکت را به واسطهٔ یک ابزار به این شیء می‌دهد. پس بین محرک و متحرک واسطه‌ای در کار است. مقصود از تقسیم دیگر [تقسیم محرک به مباشر و غیر مباشر] این است که این محرک که به این متحرک، حرکت می‌دهد دو جور است: یک وقت است که ذات متحرک یک چیز است و حرکت چیز دیگری است و محرک حرکتی را به این متحرک عارض می‌کند و هیچ واسطه‌ای هم ممکن است در کار نباشد. این متحرک در ذات خودش حرکت را فقط قبول می‌کند. محرک «لا علی سبیل المباشره» آن است که نفس ذات متحرک را ایجاد می‌کند نه اینکه حرکت را به متحرک موجود عارض می‌کند. اینها چون در این فصل به عنوان مسائل مقدماتی آمده در اینجا در مورد آن زیاد بحث نمی‌کنیم.

به عنوان علت غایی، محرک عالم است، ولی محرکی که غیر متحرک است. آن شعرهای معروف نظامی در همین زمینه است. می‌گوید:

خبر داری که سیاحان افلاک   چرا گردند گرد مرکز خاک
در این محرابگه معبودشان کیست؟   وزین آمد شدن مقصودشان چیست؟
چه می‌خواهند از این محمل کشیدن؟   چه می‌جویند از این منزل بریدن؟

بعد خودش جواب می‌دهد:

همه هستند سرگردان چو پرگار   پدید آرندهٔ خود را طلبکار

مثالی که اینجا ذکر می‌کنند این است: «**کالمعشوق اذا حرّک العاشق، و المعلّم اذا حرّک المتعلّم**». معشوق از آن جهت که معشوق است به شور آورنده و به هیجان‌آورندهٔ عاشق است:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود   این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

آیا لازم است که خود معشوق هم مانند عاشق در حرکت باشد؟ آیا لازم است معلم که محرک متعلم است، یعنی مُخرج او از قوه به فعل در استعداد علمی است خودش هم از این جهت متحرک باشد؟ آیا معلم در حالی که متعلم را تعلیم می‌دهد (که این تعلیم یعنی اخراج نفس متعلم از قوه به فعل) لازم است که در معلم بودن خودش به موازات خروج متعلم از قوه به فعل، او هم از قوه به فعل خارج شود؟ البته ممکن است احیاناً یک معلم در حالی که معلم است متعلم هم باشد یعنی بیشتر بیاموزد ولی معلم از آن جهت که معلم است مفیض است نه خارج شونده از قوه به فعل. معلم آنچه را که قبلاً دارد و بالفعل واجد است از راه سمع به متعلم افاضه می‌کند و در متعلم حرکت ایجاد می‌کند در حالی که خودش غیر متحرک است. البته حرکت در اینجا معنای اعمی دارد و چنانکه گفتیم به معنای اخراج متعلم از قوه به فعل است.

نحوهٔ دیگری که محرک، «غیر متحرک» است همان است که در باب حرکت جوهریه به تفصیل خواهیم گفت و در همین جلسه هم اشاره کردیم. حرکت جوهریه سراسر طبیعت را فرا گرفته است و در طبیعت هیچ گونه ثباتی نیست. آنچه که به طبیعت تعلق دارد عین حرکت است، ولی طبیعت خودش وابسته به ماورای خودش است و ماوراء طبیعت محرک طبیعت است. این به چه معناست؟ به معنی این است که ماورای طبیعت موجد طبیعت است و موجد نحوهٔ وجودی است که آن نحوهٔ وجود عین سیلان است.

اگر می‌گوییم ماوراء الطبیعه به عنوان علت فاعلی، محرک طبیعت است نباید

تصورمان نظیر تصوری باشد که غالباً فرنگیها دارند. بسیاری از فرنگیها تصورشان از محرک بودن ماوراء طبیعت نسبت به طبیعت این است ـ و خیال کرده‌اند دیگر الهیون هم نظرشان این است ـ که قوه‌ای در ماورای طبیعت وجود دارد که با یک انگشتی که به طبیعت می‌رساند طبیعت را به حرکت در می‌آورد. مثل همان مثال عامیانه‌ای که می‌گویند عالم طبیعت حکم چرخ یک پیرزن را دارد و ماوراء الطبیعه یعنی آن دستی که این چرخ را به حرکت درمی‌آورد. این که می‌شود همان «محرک علی سبیل المباشرة»، چون معنایش این است که طبیعت در ذات خودش مثل همان چرخ نخریسی امری ساکن است و یک نیروی خارجی می‌آید این شیء ساکن را حرکت می‌دهد و حرکت را عارض آن می‌کند. اغلب فرنگیها تصورشان این‌گونه است و مدعی هستند که ارسطو هم که قائل به محرک اول بوده چنین نظری داشته است[۱و۲].

---

۱. سؤال: اگر رابطهٔ محرک اول با عالم از قبیل رابطهٔ یک پیرزن با چرخ ریسندگی نیست پس حدیث «علیکم بدین العجائز» را چه می‌کنید؟

استاد: ما در مقدمهٔ جلد پنجم **اصول فلسفه** گفته‌ایم که اولاً حدیث بودن این جمله به هیچ شکل مسلّم نیست بلکه شاید خلافش مسلّم است. می‌گویند این سخن سفیان ثوری است و این را به شکل بسیار ضعیفی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده‌اند.

همان طور که بعضی از اساتید ما می‌فرمودند اگر این حدیث هم باشد باید دید مفهومش چیست. بعضی از «علیکم بدین العجائز» این را فهمیده‌اند که معتقَدات شما باید در کیفیت، شبیه معتقدات پیرزنها باشد. چنین چیزی قطعاً مقصود نیست چون معنایش این است که سطح معرفت باید پایین باشد. پیرزن اعتقادش این است که خدا یک قلمبهٔ نور در بالای آسمانهاست. آیا همه باید همین طور معتقد باشند؟! پیرزنها در مورد خدا چه جور فکر می‌کنند؟ آنها غالباً مانند «مجسِّمه» فکر می‌کنند. اگر این طور باشد پس امیرالمؤمنین علیه السلام اولین متخلف از «علیکم بدین العجائز» است که آن همه سطح معرفت در مورد خدا را بالا برده است. پس اگر این جمله واقعاً حدیث باشد مقصود این نیست که محتوای فکر شما همان محتوای فکر عجائز باشد بلکه مراد «کیفیت احتوا» است؛ یعنی همان طور که یک پیرزن در اعتقاد خودش جزم دارد و دیگر شک نمی‌کند شما هم همین طور باشید.

مرحوم میرزای قمی که در همین قم بود خیلی مورد ارادت مردم بود گویی که مردم او را می‌پرستیدند. یکی از این رعیت‌ها و زارعها که دیگر فدوی میرزا بود، آرزو می‌کرد که روزی میرزا پا به خانهٔ او بگذارد. روزی میرزا به کلبهٔ او رفت. میرزا می‌خواست او را امتحان کند. به او گفت آیا اگر من فرمان بدهم که تو همهٔ مزرعه‌ات را به فلان کس بده می‌دهی؟ گفت: به روی چشم، هرچه بگویید اطاعت می‌کنم. میرزا کم‌کم حرف را کشید به اینکه اگر من بگویم زنت را طلاق بده می‌دهی؟ گفت: هرچه شما امر بفرمایید. گفت اگر بگویم این فرزندت را به کلی طرد کن آیا این کار را می‌کنی؟ گفت: هرچه شما امر کنید. میرزا گفت: اگر من به تو بگویم اصلاً خدایی نیست و دین هم دروغ است چه می‌گویی؟! مرد روستایی یکدفعه برافروخته شد و گفت: اگر از این فضولیها کنی با همین بیل سرت را خرد می‌کنم!

←

← (خندهٔ حضار). او در عقیدهٔ خودش آنقدر راسخ است که اگر همان کسی که حاضر است به فرمان او از زن و بچه و مال و هرچه که دارد دست بکشد به او بگوید از این اعتقاد، خودت را تخلیه کن، با بیل می‌زند و سر او را خرد می‌کند.
اگر «علیکم بدین العجائز»ی باشد، مقصود این است که کوشش کنید در کیفیت یقین در این حد باشید نه اینکه متیقنتان نظیر متیقن پیرزنها باشد. پیرزن خیال می‌کند که خدا در بالای آسمانها با دستش عالم را حرکت می‌دهد. آیا از ما خواسته‌اند همین طور فکر کنیم؟ اگر این جمله حدیث باشد قطعاً چنین چیزی مقصود نیست.
۲. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا ارسطو خدا را فقط به عنوان محرک اول می‌شناسد؟ [فلاسفهٔ اسلامی] معتقدند که ارسطو موحد بوده است، یعنی ارسطو خدا را، هم خالق عالم می‌داند و هم محرک عالم و محرک بودن خداوند با موجد بودنش دو مطلب نیست.
بسیاری از غربیها این دو مسئله را تفکیک نکرده‌اند. آنها فکر کرده‌اند که محرک اول که عـالم را حرکت می‌دهد به همان شکلی است که یک پیرزن چرخی را به حرکت درمی‌آورد:
از آن چرخی که گرداند زن پیر قیاس چرخ گردنده همی گـیر
از نظر آنها ارسطو خدا را آن موجودی می‌داند که این دستگاه موجود عالم را به گردش درمی‌آورد. خصوصاً چون ارسطو مادهٔ عالم را قدیم می‌دانسته است می‌گویند ارسطو ثنوی بوده است نه موحد، یعنی او قائل به دو مبدأ برای عالم بوده است: یکی مبدأ فاعلی که برای عالم، ایجاد صورت و ایجاد حرکت می‌کند، و دوم مبدأ مادی، که آن مبدأ مادی همان چیزی است که این صورتها و حرکتها را که از ناحیهٔ مبدأ فاعلی است می‌پذیرد. ولی همان طور که خود خدا مخلوق هیچ قوه‌ای نیست، خود ماده هم مخلوق هیچ قوه‌ای نیست. تصور اکثر فلاسفهٔ غربی دربارهٔ ارسطو همین ثنویت است که ریشه‌اش همین است که عرض کردم.
پس یک نظریه این است که ارسطو واقعاً ثنوی بوده است همان طور که فرنگی‌ها او را ثنوی می‌دانند. طبق این نظر ارسطو به این نکته نرسیده بوده است که خدا که محرک اول عالم است، محرک عقلی است که محرکیتش عین ایجاد است و چون به این مطلب نرسیده بوده واقعاً ثنوی بوده است و فلاسفهٔ اسلامی به یک محمل صحیحی کلام او را توجیه کرده‌اند. نظر دیگر این است که ارسطو خودش این مطلب را واقعاً درک کرده است و فرنگیها حرف ارسطو را درست درک نکرده‌اند. کدامیک از این دو نظر درست است؟
شاید به طور جزمی نشود اظهارنظر کرد، ولی بعضی قرائن که خود فرنگیها هم آنها را از ارسطو نقل کرده‌اند نشان می‌دهد که غربیها در فهم کلام ارسطو اشتباه کرده‌اند، زیرا طبق ثنویتی که غربیها برای ارسطو قائل هستند ماده امری است قدیم بالذات و خودش یک مبدأ و یک اصل است و بنابراین آن مبدأ باید یک امر بالفعل باشد، یعنی از قبیل ماده‌ای باشد که فیزیک آن را می‌شناسد و حال آنکه ماده‌ای که در فلسفهٔ ارسطو آمده و خود او هم به این مطلب تصریح دارد نمی‌تواند مبدأ باشد، چون قوّهٔ محض است و امری است در حد نیستی، یعنی چیزی نیست؛ امری است که اصلاً وجودش تابع وجود فعلیت است. بنابراین نمی‌شود صورت، مخلوق باشد و آن مخلوق نباشد؛ صورت معلول باشد و ماده معلول نباشد. اگر ما تعریفی را که فلسفهٔ ارسطو از ماده کرده دقیق بررسی کنیم می‌بینیم همان ←

تصور فیلسوفانهٔ یک فیلسوف واقعی نمی‌تواند اینچنین باشد. حتی امثال بوعلی سینا هم این طور فکر نمی‌کردند. لااقل منظور مثل مرحوم آخوند این است که وقتی می‌گویند ماوراء طبیعت علت حرکت طبیعت است، یعنی طبیعت حقیقتی است که حرکت از ذاتش خارج نیست، «**ذاتٌ عَرَضَ له الحرکة**» نیست بلکه «**ذاتٌ هو الحرکه**» است. معنی محرک بودن ماوراء طبیعت نسبت به طبیعت عین خالق طبیعت بودن است، نه اینکه خالق طبیعت بودن یک چیز است و به حرکت آوردن طبیعت امر جداگانه‌ای است، مثل کارخانه‌ای که ابتدا آن را می‌سازند و روزی هم به میمنت و مبارکی آن را راه انداخته و به حرکت درمی‌آورند. این طور نیست، بلکه در اینجا خلق و ایجاد عین تحریک است. این است دو شکل تعبیری که از محرک غیر متحرک دارند که اولی مربوط به علت غایی است و دومی مربوط به علت فاعلی.

تقسیماتی که مرحوم آخوند خیلی به اختصار گذشتند مثل تقسیم محرک به بالذات و بالعرض، بالواسطه و بلاواسطه و حتی تقسیم محرک به محرک علی سبیل المباشره و یا لا علی سبیل المباشره، مقدمه بود برای این مطلب که محرک یا «**محرک لا بأن یتحرک**» است و یا «**محرک بأن یتحرک**» یعنی یا محرکی است که خود، متحرک است و یا محرکی است که خود متحرک نیست.

مرور مقدمات برهان محرک اول

در فصل دوازدهم چهار اصلی را که اثبات این مدعا (اثبات محرک عقلی) متوقف بر آنهاست عنوان کردیم و در اینجا تکرار می‌کنیم. یک اصل این است که «**کل متحرک له محرک غیره**» که در فصل دوازدهم و فصل سیزدهم اثبات شد. اصل دوم این است که منشأ هر حرکت عارضی در طبیعت ـ به تعبیر اینجا «**علی سبیل المباشرة**» ـ قوه‌ای است که در خود طبیعت است، نه قوه‌ای در خارج از طبیعت. این مقدمه را در فصل بعد به طور اشاره و در فصل بیستم با تفصیل بیشتر ذکر می‌کنند.

اصل سوم برای اثبات این نظریهٔ ارسطویی این است که هر محرکی که طبیعی و جسمانی باشد ناچار متحرک است یعنی نمی‌شود محرکی طبیعی باشد و در طبیعت وجود

← تعریفی است که فلاسفهٔ اسلامی از ماده می‌کنند و بنابراین ماده‌ای که ارسطو قائل بوده است نمی‌تواند اصل برای عالم باشد. پس [به احتمال زیاد] این غربیها هستند که در فهم کلام ارسطو اشتباه کرده‌اند.

داشته باشد ولی ساکن باشد: «**کل محركٍ طبیعی فهو متحرک**». به این اصل در ضمن این فصل اشاره می‌شود.

اصل چهارم این است که سلسلۀ محرکهایی که خودشان متحرک باشند بـه سـبب بطلان تسلسل در نهایت به محرک غیر متحرک منتهی می‌شود که این مطلب را هم در ضمن همین فصل متعرض می‌شوند.

ناتمام بودن برهان محرک اول بدون اثبات حرکت جوهری

ما قبل از اینکه راجع به بطلان تسلسل که در اینجا بحث شده صحبت کنیم یک مطلب را گوشزد می‌کنیم که این را مرحوم آخوند در اینجا متعرض نشده است و در جای دیگر هم الآن یادم نیست متعرض شده باشد و آقایان محشّی‌ها هم ذکر نکرده‌اند.

گفتیم اصل سوم این است که از نظر ارسطو هر محرک طبیعی متحرک هم هست. ممکن است بگویید که اگر امثال ارسطو و بوعلی سینا این حرف را گفته باشند که هـر محرک طبیعی متحرک هم هست، خوب محرک طبیعی یعنی همان قـوای طـبیعت، و قوای طبیعت هم یعنی جواهر طبیعی. پس آنها هم قائل به حرکت جوهریه بوده‌اند. [این نتیجه‌گیری درست نیست زیرا] وقتی دنبال دلیل امثال ارسطو و بوعلی می‌رویم می‌بینیم در دلیلشان حرف دیگری می‌زنند. حرف دیگرشان همان بود که من در ضمن بیانم عرض کردم. آنها می‌گویند هر محرک طبیعی چون قوه‌ای طبیعی است پس در جسم وجود دارد. حال که در جسم وجود دارد وقتی این قوۀ محرکه جسم را به حرکت درمی‌آورد این محرک هم به تبع جسم حرکت می‌کند. مثلاً این قوه‌ای که در دست من وجود دارد و دست من را به حرکت درمی‌آورد خودش نمی‌تواند یک جا بنشیند و دست من را به حرکت دربیاورد، بلکه خودش همراه دست حرکت می‌کند. وقتی خوب فکر کنیم مـی‌بینیم ایـن حـرکت، بالعرض است نه بالذات که در تقسیم گـذشته گـفتیم (آن تـقسیم در ایـنجا بـه درد مـا می‌خورد). [پس] این سؤال مطرح می‌شود که آیا برهان محرک اول ارسطویی ـ که یکی از اصولش این است که «**کل محرک طبیعی فهو متحرک**» ـ حتی اگر محرک، «متحرک بالعرض» هم باشد تمام است؟ بالعرض یعنی بالمجاز، که اثری ندارد و قطعاً کافی نیست.

مرحوم آخوند در اینجا این مطلب را متعرض نشده ولی این از مواردی است که نشان می‌دهد محرک اول ارسطو را بدون اثبات حرکت جوهریه نمی‌شود اثبات کرد. خود مرحوم آخوند چون قائل به حرکت جوهریه است نیازی ندارد که بگوید قوه طبیعی محرکی است

که متحرک است به این دلیل که بالعرض حرکت می‌کند. این حرف را باید بوعلی و امثال او بزنند که راهی دیگر ندارند. برای مرحوم آخوند که قائل به حرکت جوهری است هر محرک طبیعی، بالذات حرکت می‌کند پس مقدمه سوم (**کل محرک طبیعی فهو متحرک**) بنا بر مبنای مرحوم آخوند یک مقدمه تمامی است. بنابراین اصل محرک اول ارسطو را با مبانی خود ارسطو و با مبانی بوعلی نمی‌شود اثبات کرد؛ آن را فقط با مبانی صدرالمتألهین می‌شود اثبات کرد چون یکی از اصولش این است که «**کل محرک طبیعی فهو متحرک**». امثال ارسطو و بوعلی وقتی برای اصل سوم برهان اقامه می‌کنند به حرکتهای بالعرض متمسک می‌شوند. از حرکت بالعرض کاری ساخته نیست، حرکت بالذات هم که آنها قائل نیستند[1].

ناتمام بودن ابطال تسلسل از راه تناهی ابعاد

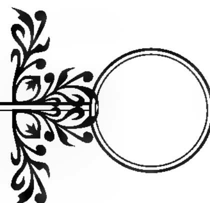
گفتیم اصل چهارمی که اثبات محرک عقلی بر آن متوقف است این است که سلسلهٔ متحرکات باید به محرک غیر متحرک منتهی شود. برای اثبات این مطلب از دو راه وارد می‌شوند. یکی از آن دو، راه تناهی ابعاد است که این آقایان به آن قائل هستند. می‌گویند هر محرکی اگر محرک طبیعی باشد باید در جسمی باشد. این جسم که حرکت می‌کند اگر محرکش یک امر جسمانی باشد و خود آن قوهٔ جسمانی هم محرکی داشته باشد که آن محرک هم متحرک باشد باید طبیعی و جسمانی باشد. پس آن هم باید در جسم دیگری وجود داشته باشد. باز آن هم اگر محرکش متحرک باشد باید در جسم دیگری وجود داشته باشد و همین طور. بنابراین لازم می‌آید بُعد، غیر متناهی باشد. پس اگر این سلسله به محرک غیر متحرک منتهی نشود باید ابعاد بی‌نهایت وجود داشته باشد و چون عقیدهٔ این فلاسفه این است که ابعاد، آخرالامر متناهی است بنابراین متحرکات هم باید متناهی

۱. **سؤال:** اینکه متحرک عین وجود حرکت است جز با حرکت جوهری جور در نمی‌آید. پس ما نمی‌توانیم به گردن ارسطو بگذاریم که بنا بر حرکت جوهری سخن گفته است.
استاد: این تعبیری بود که ما کردیم. ارسطو نمی‌گوید محرک اول موجد نفس حرکت است بلکه می‌گوید موجد طبیعت است که طبیعت مبدأ حرکت است. او خود طبیعت را ساکن می‌داند. منتها طبیعت را ساکن بالذات می‌داند و متحرک بالعرض. چون متحرک بالعرض می‌داند به برهان خدشه وارد می‌آید. چون یکی از چهار اصل یا مقدمهٔ برهان این بود که هر محرکی که در طبیعت باشد متحرک است. این را از چه راه اثبات کنیم؟ این را [امثال ارسطو] می‌خواهند از راه حرکت بالعرض اثبات کنند. به این صورت است که اشکال پیش می‌آید.

باشند؛ یعنی این سلسله به یک محرک متحرک می‌رسد که دیگر نمی‌شود محرک این متحرک جسمانی باشد. این یک برهان.

این برهان قابل خدشه است. اولاً مسئلهٔ تناهی ابعاد اثباتش به این سادگی نیست. ثانیاً از راههای دیگر هم می‌شود در این برهان خدشه و مناقشه کرد ولی ضرورت ندارد که ما وقتمان را صرف این قضیه کنیم. می‌رویم سراغ برهان دیگری که برهان اصلی است.

این برهان، برهان معروف به «وسط و طرف» است: برهان وسط و طرف کاری به خصوص اجسام ندارد بلکه به علل و معلولات مربوط است، می‌خواهد جسمانی باشد یا غیر جسمانی. این برهان اثبات می‌کند که سلسلهٔ علل و معلولات در نهایت امر باید متناهی باشند. اگرچه از ظاهر عبارت آقای طباطبایی برمی‌آید که این برهان را اولین بار بوعلی اقامه کرده است ولی قبل از بوعلی، فارابی این برهان را اقامه کرده و بلکه قبل از فارابی، ارسطو آن را اقامه کرده است. در میان براهین امتناع تسلسل علل، یگانه برهانی که از ارسطو رسیده است همین برهان وسط و طرف است و مرحوم آخوند هم به این برهان فوق‌العاده اعتنا دارد و در مباحث امتناع تسلسل در باب علت و معلول گفته است: «هذا اسدّ البراهین فی هذا الباب.» این برهان بیانش چیست؟ در جلسهٔ بعد دربارهٔ آن بحث خواهیم کرد.



جلسهٔ سیزدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و إما ثانیاً فلأنّ العلل یجب ان تتناهی و ذلک...»[1].

گفتیم که برای اثبات محرک اول به تعبیری و محرک عقلی به تعبیر دوم و بلکه ماوراءالطبیعه به تعبیری دیگر از راه حرکت، نیازمند به مقدماتی هستیم. یکی از آن مقدمات امتناع تسلسل علل غیرمتناهی است.

شرایط امتناع امور غیر متناهی

بحث غیرمتناهی از آن بحثهایی است که احیاناً و بلکه خیلی مورد اشتباه واقع می‌شود. آیا از نظر فلسفه وجود امور غیرمتناهی محال است؟ همیشه موجود باید متناهی باشد؟ نه، صرف وجود امور غیرمتناهی، برهانی بر امتناعش نیست بلکه برهان بر اثباتش است.

غیرمتناهی دو حالت دارد: یک وقت هیچ نحو ترتبی میان امور غیرمتناهی نیست مثل همان مطلبی که بعضی از حکما گفته‌اند که نفوس غیرمتناهی است. اگر ما نفوس غیرمتناهی داشته باشیم میان آنها تقدم و تأخری و نظامی وجود ندارد و برهانی هم بر امتناعش نداریم. ولی یک وقت هست که میان امور غیرمتناهی، ترتب هم هست، حال یا

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۴، ص ۴۷.

ترتب حسی مثل دانه‌های زنجیر که یکی قبل از دیگری است و یا ترتب عقلی مثل علت و معلول‌ها که یکی بر دیگری به نحوی تقدم دارد. آیا از «امور غیرمتناهی مترتب» محال لازم می‌آید؟ باز می‌گویند صرف اینکه یک سلسله امور غیرمتناهی مترتبی داشته باشیم دلیلی بر محال بودنش نداریم.

امور غیرمتناهی مترتب خود بر دو قسم است: یک وقت اجتماع در وجود دارند و یک وقت اجتماع در وجود ندارند. «اجتماع در وجود دارند» یعنی همزمان وجود دارند و «اجتماع در وجود ندارند» یعنی ناهمزمان هستند. این مرغی که امروز وجود دارد، از یک تخم‌مرغ به وجود آمده، و آن تخم‌مرغ از مرغی و باز آن مرغ از تخم‌مرغی و همین طور. آیا اگر هرچه پیش برویم به جایی منتهی نشود و همیشه مرغی از تخم‌مرغی و تخم‌مرغی از مرغی به وجود آمده باشد محال لازم می‌آید؟ می‌گویند ما برهانی بر محال بودن این هم نداریم چون آنها اجتماع در زمان (اجتماع در وجود) ندارند. آنچه از نظر فلاسفه محال است «اجتماع امور غیر متناهیهٔ مترتبه» است، یعنی وجود امور غیرمتناهیهٔ مترتبهٔ همزمان است که محال است.

اینجا شرط علیت و معلولیت هم نکردیم. همین قدر گفتیم وجود امور غیرمتناهیهٔ مترتبهٔ همزمان. لهذا این فلاسفه ابعاد عالم را متناهی می‌دانند چون می‌گویند لازمهٔ عدم تناهی ابعاد عالم، وجود امور مترتبهٔ غیر متناهیهٔ مجتمعهٔ در زمان واحد است[1].

---

۱. این بحثی است که از قدیم مطرح بوده و هنوز هم برای علم و فلسفه یک امر مجهولی است که آیا ابعاد عالم متناهی است یا غیرمتناهی؟ یعنی آیا امتدادهای عالم از هر طرف که برویم غیرمتناهی است یا از بعضی از اطراف غیرمتناهی است و یا از همهٔ اطراف متناهی است؟ یک نظریه این است که هرچه پیش برویم باز ابعادی و باز هم ابعادی است و در نهایت امر به جایی نمی‌رسد که دیگر بُعدی و جسمی نباشد و عالم طبیعت و عالم اجسام محدود نیست. نظریهٔ دیگر این است که ابعاد عالم متناهی است. اما اینکه چقدر است مطلب دیگری است. این نظریه می‌گوید هرچه می‌خواهد بزرگ باشد ولی غیرمتناهی نیست. فاصلهٔ خورشید ما تا زمین در فاصلهٔ متوسطش حدود صد و پنجاه میلیون کیلومتر است که می‌گویند اگر یک قطار معمولی بخواهد این مسیر را طی کند حدود دوازده هزار سال طول می‌کشد. نور این فاصله را در حدود هشت دقیقه طی می‌کند. بعضی مسافتها آنقدر زیاد است و بعضی ستارگان از زمین ما آنقدر دور هستند که همین نور که مسافتِ از خورشید تا زمین را در ظرف هشت دقیقه طی می‌کند اگر بخواهد از آن ستارگان حرکت کند و به زمین ما برسد میلیونها سال طول می‌کشد. حتی گاهی آن ستاره میلیونها سال پیش از بین رفته ولی نورش تازه دارد به ما می‌رسد. این نظریه می‌گوید این مسافات هر چه زیاد هم باشد ولی عالم متناهی است. اکثر فلاسفهٔ قدیم مثل ارسطو، بوعلی سینا و ملاصدرا قائل به تناهی ابعاد عالم هستند و در میان فیلسوفانِ خیلی قدیم کسانی بوده‌اند

←

به هرحال این فلاسفه معتقدند که وجود امور غیرمتناهیهٔ مترتبهٔ مجتمعهٔ در زمان واحد محال است، اعم از آنکه ترتب میان آنها ترتب علّی و معلولی باشد یا ترتب غیر علّی و معلولی. آنوقت یکی از مواردی که امور غیرمتناهی محال است آنجاست که علل و معلولات غیرمتناهیهٔ مجتمعهٔ در زمان واحد داشته باشیم. (دیگر کلمهٔ «ترتب» را در اینجا نمی‌آوریم چون لازمهٔ علت و معلول ترتب هم هست).

علل موجده و معدّات

چرا ما کلمهٔ «مجتمعهٔ در زمان واحد» را حتماً باید بیاوریم؟ این از آن نکاتی است که خیلی باید مورد توجه باشد. از نظر فلاسفه ما دو نوع علت و معلول داریم که نوع اول را ابا دارند علت و معلول بنامند؛ اگر هم احیاناً به آنها علت و معلول می‌گویند با نوعی تسامح است. اینها را بیشتر «معدّات» می‌نامند و گاهی «علل معدّه» یا «علل اعدادی» و به تعبیر بوعلی «مهیّئه» می‌گویند.

آیا ما می‌توانیم دانهٔ گندم را که از آن بوتهٔ گندم به وجود می‌آید علت بوتهٔ گندم به شمار آوریم؟ یا در همان تخم‌مرغ که مرغ از آن به وجود می‌آید آیا مرغ علت تخم‌مرغ است؟ در اصطلاح این فلاسفه اینها معدّات هستند و اگر هم می‌گویند علل، مرادشان علل اعدادی است نه علل ایجادی. به همین معناست که مثلاً پدران و مادران علت فرزندان هستند یعنی علل اعدادی هستند. پدر در موقعی وجودش ضرورت دارد و بعد از آن دیگر هیچ ضرورتی ندارد. همین‌قدر که افراز نطفه بشود دیگر کافی است و اگر پدر در همان آن هم بمیرد و معدوم شود نطفه در محل خودش رشد پیدا می‌کند. وجود مادر هم تا زمان خاصی مورد نیاز است و از آن به بعد دیگر مورد نیاز نیست. علل اعدادی هیچ ضرورتی ندارد که با معلولاتشان اجتماع در وجود داشته باشند. این فلاسفه معتقدند که وجود علل و معلولات غیرمتناهیهٔ غیر مجتمعه (علل اعدادی) محال نیست، یعنی مانعی ندارد که سلسلهٔ علل و معلولات معدّه غیرمتناهی باشد.

نوعی دیگر از علل است که اینها را «علل موجده» می‌نامند. علت موجده یا ایجادی علتی است که نمی‌تواند منفک از معلول باشد و با معلول خودش همزمان است. علت

← که ابعاد عالم را غیرمتناهی می‌دانستند. شاید از نظرات ذیمقراطیس بتوان چنین استنباط کرد. چنانکه گفتیم وحدت نظری از نظر علم امروز و فلسفهٔ امروز دربارهٔ ابعاد عالم وجود ندارد. اینشتین دانشمند معروف زمان ما که چند سال پیش از دنیا رفت طرفدار تناهی ابعاد عالم است.

معدّه در واقع علتی است که ماده را برای قبول صورت آماده می‌کند. مرغ برای تخم‌مرغ یا تخم‌مرغ برای مرغ و یا پدر و مادر برای فرزند جز این که ماده‌ای را آماده برای قبول صورتی بکنند نقشی ندارند؛ یعنی اینها وجود دهنده نیستند. نه پدر وجود دهندهٔ فرزند است و نه مادر. نقش پدر و مادر نظیر نقش کشاورز است. کشاورز نه وجود دهندهٔ گیاه است و نه رویانندهٔ گیاه. نقشش فقط این است که ماده‌ای را آماده می‌کند، که بعد از آمادگی روی آن نظامی که در عالم است صورت به آن افاضه می‌شود. کشاورز هم معدّ است و فقط شرایط را آماده می‌کند نه اینکه وجود دهنده باشد. فلاسفه معتقدند که علل وجود دهنده غیر از علل آماده‌کننده است و این علل وجود دهنده هستند که با معلولاتشان اجتماع در وجود دارند و از جمله علل وجود دهنده، علل محرکه است.

دو اختلاف نظر میان فلاسفهٔ اسلامی و فلاسفهٔ غربی

قبلاً عرض کردیم و باز تکرار می‌کنیم که تفکر این فلاسفه با فلاسفهٔ غربی، هم در باب علل به طور مطلق متفاوت است و هم در باب علت حرکت بالخصوص. معمولاً فیلسوفان غربی مقصودشان از علت همان علل معدّه است و لهذا خیال کرده‌اند که برهان امتناع تسلسل در مورد علل معدّه هم هست و لهذا گرفتار اشکال شده‌اند در صورتی که فلاسفهٔ پیشین که برهان امتناع تسلسل را اقامه کرده‌اند اصلاً نظرشان به علل معدّه نبوده است.

در باب حرکت هم وقتی فیلسوفان غربی می‌گویند محرک، مقصودشان نیرویی است که از خارج بر شیء وارد می‌شود و حرکت را ایجاد می‌کند. وقتی گلولهٔ روی صفحه با ضربه‌ای حرکت می‌کند و یا اتومبیل حرکت می‌کند، محرک چیست؟ بعدها بیشتر خواهیم دید و در فصل بعد هم اشاره می‌شود که فلاسفه [اسلامی] معتقدند که علت محرک همیشه در درون خود شیء متحرک است، مگر در مواردی مثل حرکت قسری یا حرکت جبری که شکل علیٰ حده‌ای دارند. آنجا که ضربه‌ای به گلوله وارد می‌کنیم و گلوله حرکت می‌کند، محرک، آن ضربهٔ من نیست، بلکه نیرویی است در درون خود این گلوله که آن را حرکت می‌دهد. نقش ضربهٔ من این است که آن نیرو را وادار می‌کند که کار خودش را انجام بدهد. در مقام تشبیه مثل این است که شما به کسی دستور می‌دهید که برو فلان‌جا. شما در حرکت او نقشی دارید ولی آیا بدن او را شما حرکت می‌دهید؟ این سخن شما نیست که بدن او را حرکت می‌دهد، بلکه آنکه بدن او را حرکت می‌دهد نیروی بدن خود اوست. ولی شما هم نقشی داشتید. نقش شما چیست؟ نقش شما این است که نیروی

محرکهٔ درونی او را به کار انداخته‌اید. یا مثل کسی که کارخانه‌ای را که نیروهایش همه در درون خودش است به کار می‌اندازد. آن عمل و نیروی آن فرد نیست که چرخهای کارخانه را حرکت می‌دهد. آن نیرو در درون خود کارخانه است. نقش او فقط این است که این دستگاه را به کار می‌اندازد.

این فلاسفه در باب حرکت چنین اعتقادی دارند. می‌گویند هر حرکتی ناشی از محرکی همراه خودش و در درون خودش است و محرکش هم همیشه همراه آن است مگر آنجایی که حرکت بالعرض باشد. مثلاً دست من که حرکت می‌کند تسبیح هم حرکت می‌کند. این حرکت در واقع برای تسبیح نیست، بلکه برای دست من است. این نکته را اگر خوب توجه نکنیم برهان وسط و طرف برای ما مفهوم نخواهد بود.

خلاصهٔ برهان محرک اول

پس هر حرکتی نیازمند به محرک است به دلیل آنچه که در فصل دوازده خواندیم و هر حرکتی نیازمند به محرکی است که آن محرک باید همراه متحرک باشد و از آن جداشدنی نیست که الآن اشاره کردیم و تفصیلش بعدها خواهد آمد. در جلسهٔ گذشته هم گفتیم که هر محرک طبیعی خودش متحرک است. پس از طرفی هر متحرکی به محرکی غیر خود نیازمند است و از طرف دیگر هر عامل حقیقی حرکت همراه حرکت است. سوم اینکه هر محرکی که طبیعی و از سنخ طبیعت باشد خودش متحرک است، پس نیازمند به محرکی غیر از خودش است. بنابراین متحرکی داریم که این متحرک محرکی دارد که قهراً باید همراه خودش باشد که آن محرک هم مانند خودش متحرک است. آن محرک هم یا مانند خودش طبیعی است و در طبیعت است یا در طبیعت نیست. اگر در طبیعت باشد باز آن هم مانند این متحرک، متحرک است و چون در طبیعت است محرک می‌خواهد. آن محرک هم یا در طبیعت است یا در طبیعت نیست. اگر در طبیعت باشد خود این محرک هم متحرک است، پس محرکی دارد. سخن این است که در نهایت، امر باید منتهی به محرکی شود که غیرمتحرک باشد. اسم آن را «محرک عقلی» یا «محرک اول» می‌گذاریم.

فرض مقابل این است که این متحرک، یک محرکِ متحرک داشته باشد، آن هم یک محرک متحرک داشته باشد الی غیرالنهایه؛ یعنی سلسلهٔ محرکهایی که متحرک هم هستند غیرمتناهی باشد. این همان تسلسل علل است ولی در باب حرکت. این فرض به سبب امتناع تسلسل محال است.

برهان وسط و طرف

گفتیم برای امتناع تسلسل براهین زیادی اقامه شده است و مرحوم آخوند بیش از ده برهان را در باب علت و معلول **اسفار** جمع کرده است. یکی از آن براهین همین برهان وسط و طرف است که در آنجا به تفصیل بیان کرده و در اینجا به اشاره ذکر می‌کند. حال ما می‌خواهیم این برهان وسط و طرف را بیان کنیم. گفتیم این برهان از خود ارسطو به ما رسیده است منتها برهان ارسطو جامع نبوده و در بیان بوعلی جامعیت یافته است، یعنی بوعلی خوب اطرافش را جمع کرده و با بیان بوعلی است که برهان، برهان تمامی می‌شود.

برهان این است: فرض کنیم ما یک متحرک اخیر داشته باشیم و این متحرک محرکی داشته باشد که آن محرک هم متحرک است. حال فرض می‌کنیم آن سومی که محرک دومی است خودش غیر متحرک است (اول متناهی فرض می‌کنیم). خصلت اولی این است که متحرک است و محرک نیست. خصلت سومی آن است که محرک است و متحرک نیست، ولی این امر وسطی ویژگی‌اش این است که متحرکی است که محرک است. به اوّلی که متحرک غیرمحرک است و در یک طرف واقع شده «طرف» می‌گوییم و سومی را هم که محرک غیرمتحرک است طرف می‌نامیم و به آن که محرک متحرک است می‌گوییم «وسط». حال اگر به جای سه تا چهارتا باشند یک متحرک غیر محرک (طرف) و یک محرک غیر متحرک (طرف) و دو تا وسط داریم که هر دو محرکِ متحرک هستند. آیا در اینجا چون وسطها دوتا شدند حکم وسط فرق می‌کند؟ نه، باز خصلت واسطه بودن یعنی اینکه هم متحرک است و هم محرک در اینجا هست. معنی وسط این است که محرکیتش متأخر است بر متحرکیتش، یعنی محرکیت آن متوقف است بر محرکیتِ محرک آن؛ به بیان دیگر این امر وسط نمی‌تواند بعدی را حرکت دهد مگر آنکه مافوق آن، آن را حرکت دهد.

در مقام مثال ـ گرچه این مثال تا حدی ضعیف است ـ مثل چند عدد چرخ است که توسط یک مبدأ نیرو به حرکت درمی‌آیند. این مبدأ نیرو یک چرخ را به حرکت درمی‌آورد ولی چون این چرخ مرتبط است با چرخهای دیگر، نیرو که از آن مبدأ نیرو به چرخ اول منتقل می‌شود، از چرخ اول به چرخ دوم منتقل می‌شود و از چرخ دوم به چرخ سوم و از آن به چرخ چهارم. چرخ چهارم حرکت نمی‌کند مگر بعد از آن که (این بعد رتبی است، بعد زمانی نیست) در مرتبهٔ قبل چرخ سوم آن را به حرکت در آورده باشد و همین طور تا می‌رسد به مبدأ نیرو.

پس محرکیت آن دو که در وسط هستند که هم متحرک هستند و هم محرک، متوقف بر محرکیت ماقبل خودشان است. حال اگر این وسط از دو تا هم بیشتر باشد، سه تا یا پنج تا یا ده تا باشد، در این جهت فرق نمی‌کند، یعنی از جهت واسطه بودن همه حکم واحدی دارند. روح برهان این است که ما این مطلب را درک کنیم که واسطه چه یکی باشد چه بیشتر در حکم واحد است. اگر واسطه بیست تا باشد باز حکم یک واسطه را دارد؛ یعنی این حکم بر آن صادق است که «**لایحرک ما بعده الاّ و حرّکه ما قبله**» مابعدِ خود را حرکت نمی‌دهد مگر آنکه ماقبل آن، آن را حرکت دهد. حال اگر میلیاردها واسطه داشته باشیم باز این حکم درست است، یعنی حرکت این آخری فقط بر ماقبل خودش توقف ندارد بلکه بر همه توقف دارد. این امر آخری حرکت نمی‌کند مگر اینکه این میلیاردها را آن ماقبل میلیاردها به حرکت دربیاورد و در این جهت یکی با میلیاردها هیچ فرق نمی‌کند و این مجموع حکم یک واحد را پیدا می‌کند.

حال اگر ما به جای این یک میلیارد، بگوییم غیرمتناهی‌ای که همه واسطه باشند و طرف نداشته باشد مسئله چه صورتی پیدا می‌کند؟ در این طرف (متحرک اخیر) متحرکی است که محرک نیست و از آن سوی دیگر، این سلسلهٔ متحرکِ محرک منتهی به محرک غیرمتحرک نمی‌شود. پس مافوق این آخری (متحرک اخیر) همه، واسطه و متحرک محرک هستند. گفتیم واسطه، چه یکی باشد چه هزارتا و چه غیرمتناهی، حکم یک واحد را دارد. پس تمام این غیرمتناهی هم مابعد خود را ـ که متحرک اخیر باشد ـ حرکت نمی‌دهد مگر آنکه چیز دیگری این غیرمتناهی (واسطه) را حرکت دهد. حال که این چیز دیگر وجود ندارد این واسطه نمی‌تواند محرک باشد. پس لازم می‌آید اینها حرکت نکنند و اگر اینها حرکت نکنند آخری نباید حرکت داشته باشد در حالی که چنین نیست. پس محال است که سلسلهٔ متحرکات در طبیعت غیرمتناهی باشد.

یک مثال

دیدیم که فرض ما در مورد محرکی نیست که در زمان قبل وجود داشته است. روی آن کسی بحث نمی‌کند چون آن محرک واقعی نیست. حرکت کوچک برگ یک درخت را در نظر بگیرید. اگر از جنبهٔ طبیعی بخواهیم نظر کنیم می‌گوییم علت حرکت این برگ درخت مثلاً حرکتی بوده که در لحظهٔ قبل هوا (باد) داشته است. باد معلول حرکت دیگری است که مثلاً در زمان قبل در جوّ در اثر تغییر درجهٔ حرارت حاصل شده است. فیلسوف قبول

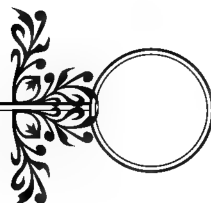
ندارد که اینها علت حرکت برگ درخت باشند. می‌گوید اینها معدّات هستند. آن که این برگ را حرکت می‌دهد نیرویی است در درون خود برگ و آن نیرو چون در طبیعت است حتماً در درون خودش متحرک است و آن هم محرکی باید داشته باشد که از درون خودش نمی‌تواند بیرون باشد. آن هم اگر از سنخ طبیعت باشد حتماً متحرک است. پس تا آنجاکه به طبیعت تعلق دارد حرکتی است و حرکتی علت حرکتی، و حرکتی علت حرکتی، و... ولی تمام حرکتها همزمان هستند بدون اینکه از یکدیگر جدا باشند. این حرکتهای همزمان باید به قوه‌ای و به مبدئی که خودْ متحرک نباشد منتهی شود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که محرک عقلی یا محرک اول که خود تغییرناپذیر است و حرکت‌ناپذیر، چگونه حرکت را در طبیعت ایجاد می‌کند؟ اینکه خود طبیعت، حرکت را در طبیعت ایجاد کند برای ما امری است معقول و مفهوم ولی غیر طبیعت چگونه حرکت را در طبیعت ایجاد می‌کند؟ این همان مسئله‌ای بود که در جلسهٔ قبل اشاره کردیم. گفتیم یکی به آن معناست که غیر طبیعت حکم غایت را برای این حرکت دارد و دیگر آنکه غیر طبیعت که حرکت را ایجاد می‌کند موجد متحرک و حرکت در آنِ واحد است که مسئلهٔ حرکت جوهری است که بعدها بحث می‌شود[1].

۱. **سؤال:** سنخیت علت و معلول استثنابردار نیست. در اینجا چگونه میان محرک عقلی و متحرک طبیعی سنخیت برقرار است؟

استاد: تصور شما از سنخیتی که فلسفه می‌گوید چیست؟ آیا معنای سنخیت علت و معلول این است که علت و معلول باید تحت یک نوع و یا یک جنس باشند؟ این طور نیست. سنخیتها همه به وجود برمی‌گردد یعنی علت، درجهٔ کاملتری از وجود و معلول درجهٔ نازلتری از وجود است و این سنخیت همیشه هست. بنا بر اصالت وجود و بنا بر وحدت تشکیکی وجود، دیگر مسئلهٔ سنخیت به طور کلی حل شده است. این بی‌سنخیتی‌هایی که ما می‌بینیم از ماهیات و جنس و فصلها ناشی می‌شود. مراتب وجود و از جمله مادی و مجرد با یکدیگر سنخیت دارند اما این جور سنخیت دارند که مادی در مرتبهٔ تکامل خودش به افق [تجرد] می‌رسد. زردی و سبزی دو نوع از رنگ هستند و سنخیتی با هم ندارند. سبزِ سبز کجا و زردِ زرد کجا! ولی در عین حال همین رنگ سبز است که تبدیل می‌شود به رنگ زرد [مثلاً در میوهٔ روی درخت،] اما این طور تبدیل می‌شود که تدریجاً به سوی آن نزدیک و نزدیکتر می‌شود؛ یعنی سبزیِ رنگ سبز کم می‌شود و به رنگ زرد نزدیک می‌شود تا کم‌کم می‌رسد به حدی که مرزی میان آنها باقی نمی‌ماند. این است که در باب قوه و فعل گفتیم که میان قوه و فعل مرز نیست و میان ماده و صورت هم مرز نیست، همچنانکه میان مادی و مجرد هم مرز نیست. مسئلهٔ سنخیت این گونه حل می‌شود.

امر مفارق، فاعل مستقیم حرکات در طبیعت نیست



جلسهٔ چهاردهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی أنّ المبدأ القریب لهذه الافاعیل و الحرکات المخصوصة لیس أمراً مفارقا عن المادة

«فنقول: اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثیر عن مفارق ...»[1].

عنوان بحث این است که مبدأ قریب یعنی علت مباشر و نزدیک حرکاتی که در این عالم وجود دارد یک حقیقت مجرد از ماده نیست، بلکه علت قریب و مباشر این حرکات (اعم از حرکات اینی مثل حرکت زمین به دور خورشید و یا حرکات وضعی مثل حرکت زمین به دور خودش و یا حرکات کمّی مثل رشد و نموها و یا حرکات کیفی مثل دگرگونی در کیفیتها) حقیقت یا حقیقتهایی است که به نحوی مادی هستند.

اینجا کلمهٔ «مفارق» به کار برده شده است. مفارق، از مادهٔ مفارقت است یعنی حقیقتی که از ماده مفارق و جداست. پس اینجا عنوان فصل یک عنوان سلبی است: اینکه علت قریب و مباشر حرکات عَرَضی یک امر مفارق و یک امر مجرد نیست. البته گفته خواهد شد که علت مباشر چیست ولی در اینجا ما اولاً و بالذات در مقام بیان آنچه علت مباشر است و نیز اثبات آن نیستیم، بلکه در مقام نفی این هستیم که علت، امری

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۵، ص ۴۸.

مفارق است. البته لازمهٔ نفی اینکه علت مباشر، مفارق است این است که علت مباشر یک امر غیر مفارق است. اما این امر غیرمفارق را در باب حرکات اثبات نمی‌کنند و در **اسفار** هم در باب حرکت چگونگی اثبات آن را مطرح نمی‌کنند، بلکه در مباحث جواهر و اعراض به طور تفصیلی به اثبات آن می‌پردازند. در اینجا برای توضیح مقصود از این فصل باید مسائلی را عرض کنم.

حرکت بدون جسم امکان ندارد

در فصل قبل اشاره کردیم که متحرک ـ یعنی آنچه حرکت را می‌پذیرد ـ باید جسمانی باشد. دلیل این مطلب چیست؟ دلیلی آنجا ذکر نکردند ولی دلیل مطلب این است که حرکت همیشه ملازم است با قوه (قوهٔ به معنی استعداد در مقابل فعلیت) و قوه همیشه مستلزم صورت جسمیه است که این مطلب در جاهای دیگر باید اثبات شود. آنچه که اینها مادهٔ اولی یا هیولای اولی می‌نامند همیشه به عنوان یک جزء از جسم وجود دارد. ما هیولای مجرد از جسم نداریم. علی‌الظاهر در **اسفار** در هیچ جا این مطلب را بحث نکرده است ولی بوعلی در **الهیات شفا** این بحث را طرح کرده است که آیا ماده به معنی هیولی امکان وجود بدون صورت جسمیه را دارد یا ندارد. بوعلی اثبات می‌کند که ندارد. وقتی که هیولی یا مادهٔ اولی یا قوهٔ محض بدون صورت جسمیه امکان وجود نداشته باشد و حرکت هم بدون قوه و هیولی امکان وجود نداشته باشد، پس حرکت بدون جسم امکان وجود ندارد.

مسئلهٔ صورت نوعیه

مطلب دیگر در مورد یکی از مسائل مهم در فلسفهٔ قدیم به نام«صورت نوعیه» است که در فلسفهٔ جدید به نحوی نفی و رد شد ولی باز نظریاتی برای اثبات آن پیدا شد اما به هر حال بحثی فلسفی است و بحثی علمی نیست که در لابراتوارها بخواهند آن را اثبات کنند.

بسیاری از مسائل منطق و فلسفهٔ قدیم مبتنی بر قبول صور نوعیه است. مثلاً در منطق در باب کلیات خمس از جنس و نوع و فصل سخن می‌گوییم و اشیاء را تنویع کرده می‌گوییم انسان یک نوع است و از خود یک ماهیتی دارد و گوسفند نوع دیگری از حیوان است و این دو ماهیت با هم فرق دارند ولی در جزء ماهیت شریکند. ممکن است کسی بگوید انواع یعنی چه؟ اینها انواع نیستند. از کجا می‌دانیم که همهٔ این اشیائی که ما

«انواع» مختلف می‌نامیم «افراد» نیستند؟ چه مانعی دارد که ما همهٔ آنچه را که در طبیعت وجود دارد «افراد» نوع واحد بنامیم؟ البته کسی نباید بگوید که چون در علوم اینها را انواع نامیده‌اند و مثلاً زیست‌شناسی هم از انواع سخن می‌گوید بنابراین اینها انواع هستند. آنها خیلی در این مسایل دقیق نمی‌اندیشند چون برای آنها این امور، ارزشی بیش از ارزش اصطلاحی ندارد. اگر بپرسیم چرا در زیست‌شناسی انسان را یک نوع می‌شمارید و میمون را نوع دیگر، می‌گویند این یک اصطلاح است؛ وقتی که تفاوت زیاد شد، می‌گوییم انواع.

استدلال این نظریه که می‌گوید ما افراد داریم نه انواع، این است کـه تـمام بـافت اشیائی را که در عالم وجود دارند اجزای مادی تشکیل می‌دهند و نه چیز دیگر. شما که انسان هستید انبوهی از ذرات هستید و آن حیوان هم انبوهی دیگر از ذرات. ولی فرق این انبوه با آن انبوه این است که [آرایش و] تشکیلات این ذرات با یکـدیگر فـرق مـی‌کند. تفاوت اینها با یکدیگر نظیر تفاوت چند ساختمان است که نام یکی مدرسه است و دیگری مسجد و سومی مغازه. اینها که سبب نمی‌شود که ماهیتها اختلاف داشته باشند. تنها این ظاهرها و صورتها یعنی شکلها اختلاف دارد.

نظریهٔ صور نوعیه ـ که اکنون در مقام اثباتش نیستیم و خواستیم فقط اشاره‌ای کرده باشیم ـ می‌گوید که در هریک از اشیاء، غیر از تشکیلات مادی و جنبهٔ جسمانی چیزی وجود دارد که آن چیز مبدأ آثار و حرکات در اشیاء است و چون ما نمی‌توانیم آن را جز این تعریف کنیم که بگوییم در هریک از اینها قوه‌ای وجـود دارد، ایـن اسـامی را روی آنـها می‌گذاریم. پس انسان که با آن حیوان متفاوت است، نه این است که تار و پود انسان و آن حیوان همان تشکیلات مادی است تا بگویید این اختلاف ظاهری است، بلکه قوه‌ای در اینجا وجود دارد که غیر از قوه‌ای است که در آنجا وجود دارد. بعد اثبات می‌کنند که آن قوه‌ها عرض نیستند بلکه جوهرند، و نیز اثبات می‌کنند که نسبت این قوه‌های جوهری به موادشان نسبت فعلیت است به قوه. به این مبدأ آثار گاهی «طبیعت» مـی‌گویند، گـاهی «قوه» و گاهی «صورت نوعیه».

امر مفارق منشأ حرکات عمومی نیست

فلاسفه معتقدند که منشأ حرکات عمومی‌ای که در عالم طبیعت پیدا مـی‌شود (عـمومی می‌گویم برای دلیل خاصی که اندکی بعد توضیح می‌دهم) همان قـوه‌هایی است کـه در اشیاء هست یعنی همان صورتهای نوعیه و یا طبیعتها.

پس منشأ مستقیم این حرکات یک امر مجرد از ماده نیست. اگر مثلاً طبیعت آب این است که به طرف معینی حرکت کند این طور نیست که آب در طبیعت خود لَخت است و یک قوهٔ مجرد از طبیعت این آب را حرکت می‌دهد و به جایی می‌برد، بلکه قوه‌ای در خود آب هست که این حرکت را به وجود می‌آورد. از این جهت است که در باب مسئلهٔ ملائکه ـ که در احادیث آمده است که آنها مراتب و درجات دارند و ملائکه‌ای هستند که همراه اشیاء هستند و هیچ دانهٔ بارانی نیست مگر اینکه ملکی همراه او هست ـ اینها می‌گویند مقصود همین قوایی است که سوار بر ماده هستند. اما نه اینکه همهٔ ملائکه از نوع قوا هستند؛ ملائکه‌ای هستند که خودشان از مفارقات و از مجردات هستند و برتر و بالاتر و اجل و اکرمند از اینکه در این حدود باشند. ولی در مورد اینها معتقدند که گاهی...[۱] اگر یک حرکت عادی در طبیعت صورت می‌گیرد و مثلاً آتش رو به بالا و سنگ رو به پایین می‌رود و مغناطیس جذب می‌کند و نور فلان خاصیت را دارد، چنین نیست که موجود مجردی در حد جبرئیل امین این کار را مستقیماً به دست خودش انجام دهد.

پیش از آنکه ببینیم فلاسفه چه برهانی بر مدعای خود دارند این را عرض کنیم که بحث ما دربارهٔ حرکات عمومی است نه حرکات قسری یا جبری؛ آنها احکام جداگانه‌ای دارند. بحث در مورد حرکاتی است که طبیعت به طبع خودش انجام می‌دهد که قوانین علمی هم طبق آن بیان می‌شود که مثلاً آهن چنین است و هوا چنان.

برهان فلاسفه بر مطلب فوق

فلاسفه چه برهانی بر این مطلب دارند؟ چه مانعی دارد که یک موجود مفارق و مجرد مستقیماً تمام کارهای این عالم را انجام دهد؟ مثلاً بگوییم فرشته‌ای که مفارق یعنی مجرد است زمین را دائماً به دور خورشید حرکت می‌دهد. (در اصطلاح دینی می‌گوییم ملک و در اصطلاح اینها می‌گوییم مفارق). در مورد حرکت وضعی زمین چه مانعی دارد بگوییم ملک مجردی زمین را به دور خود می‌چرخاند همان‌طور که ما با دست خود سیب را می‌چرخانیم؟

البته باید توجه داشت که بحث روی مفارق و مجرد است. ممکن است کسی تصورش از ملک یک امر مادی باشد. در این صورت اسم یک موجود مادی را «ملک»

۱. [افتادگی از اصل نوار است.]

گذاشته است. به این معنا ما هم قوای طبیعی را می‌گوییم ملک. بحث دربارهٔ یک حقیقت مجرد از ماده است[۱].

از خواص یک امر مجرد و یک حقیقت غیر مادی این است که زمانی و مکانی نیست یعنی نسبتش با همهٔ زمانها و همهٔ مکانها علی‌السویه است. نسبت او با همه علی‌السویه است، این نسبت اشیاء با اوست که متفاوت است. اگر ملک مجرد داشته باشیم که داریم، برای آن ملک مجرد تمام عالم طبیعت یکسان است. این نقطه برای او همان نسبت را دارد که آن دورترین کهکشانها. این است که عزرائیل بر عالم آنچنان تسلط دارد که انسان بر کف دست. جبرئیل هم همین طور است. جبرئیل در یک نقطهٔ معین عالم نیست که از آنجا بخواهد بیاید. انسانی که با جبرئیل اتصال پیدا می‌کند است که با انسانهای دیگر فرق می‌کند، یعنی نسبت از ناحیهٔ انسان متفاوت می‌شود که یک انسان وحی را می‌گیرد و انسان دیگر وحی را نمی‌گیرد، نه اینکه نسبت از ناحیهٔ جبرئیل فرق می‌کند که اینجا می‌آید چون با این انسان میانهٔ خوبی دارد، و آنجا نمی‌رود چون با آن انسان میانهٔ خوبی ندارد.

حال که از خصوصیات امر مفارق و مجرد این است که نسبتش با همهٔ اشیاء علی‌السویه است می‌گوییم مبدأ حرکات مخصوص، مثل حرکت رو به پایین سنگ و حرکت رو به بالای دود، نمی‌تواند امر مجرد باشد زیرا امر مجرد که نسبتش با همهٔ اجسام علی‌السویه است باید در همهٔ اجسام حرکات یکسان ایجاد کند. پس اگر امر مجرد علت این حرکات است این اختلاف و تنوع از کجاست؟

منشأ این حرکات، ذات مفارق نیست. گرچه مفارق در این عالم تأثیر دارد و طبیعت مسخّر ماورای طبیعت است و از ماورای طبیعت مدد می‌گیرد ولی منشأ اختلاف قوه‌ای است که در خود اجسام است. اگر این را بگویید این همان است که فلاسفه می‌گویند که اجسام گرچه در جسمیت با یکدیگر شریکند، در صورت منوع یعنی در آنچه که قوه یا طبیعت می‌نامیم، با یکدیگر اختلاف دارند[۲].

---

۱. مرحوم آقابزرگ حکیم، حکیم معروف خراسان، گاهی که دیده بود تصویر مثلاً جبرئیل را به صورت انسانی می‌کشند که دو بال دارد و فقط شلوار پایش نیست، گفته بود تصور بعضی از مردم از مجرد، «مجرد از تنبان» است؛ تنبان که نداشته باشد مجرد است!

۲. **سؤال:** ممکن است منشأ همان امر مجرد باشد ولی همچنان که جبرئیل رابطه‌اش با انسانها مختلف

←

اشکال و پاسخ

ممکن است بگویید که این حرکت نه به خاطر ذات مفارق است تا گفته شود ذاتش نسبت علی‌السویه با اشیاء دارد و نه به خاطر قوه‌ای است در اجسام، بلکه به خاطر قوه‌ای است در خود مفارق. چه مانعی دارد که نسبت ذات آن مفارق با همهٔ اشیاء علی‌السویه باشد ولی چون او موجود شاعر و مرید است و اراده می‌کند، ارادهٔ او این تخصیص را به وجود آورد که این حرکت را به این شیء بدهد و به آن شیء ندهد.

جواب این است که اراده به دو صورت فرض می‌شود. یکی ارادهٔ جزاف است. گذشته از اینکه ارادهٔ جزاف محال است، با نظام عالم هم جور درنمی‌آید. جریان عالم نشان می‌دهد که عالم تابع یک نظام کلی است و طبیعت، غایات کلی و دائم و مستمری را جستجو می‌کند. یک امر اتفاقی و جزافی نیست که یک دفعه این را اراده کند چون دلش خواسته و هوس کرده است و دفعهٔ بعد چیز دیگری را هوس کند. ثابت شده است که امور اتفاقی هرگز دائم و مستمر نیست. جریان طبیعت یک جریان مستمر و دائم است[۱و۲].

← است به خاطر اختلافی که در انسانهاست، در اشیاء هم تأثیر امر مجرد به خاطر اختلاف اشیاء متفاوت باشد.

استاد: در این صورت باز اختلاف حرکت از جنبهٔ اختلاف اشیاء می‌شود و این اختلاف اشیاء بالاخره برمی‌گردد به اختلافی که در ماهیت اشیاء و یا در اعراضشان است. اگر بگویید اختلاف حرکت به خاطر اختلافی است که در اعراض اشیاء است، اختلاف اعراض باید برگردد به اختلاف در ماهیت. پس باز به یک نوع اختلافی برمی‌گردد که در جوهر اشیاء است. این همان مسئله است که ما می‌گوییم.

۱. [به دلیل طرح سؤال، استاد فراموش کرده‌اند شق دوم را یعنی آنجا که اراده جزافی نیست مطرح کنند اما در هنگام تطبیق عبارت، دو سؤال و جواب ذیل مطرح شده که استاد در ضمن آن این شق را هم مورد بحث قرار داده‌اند:]

سؤال: در یک فرض فرمودید که ارادهٔ امر مفارق منشأ اختلاف شده است و بعد دو شق کردید که اراده ممکن است به خاطر خاصیت جسم باشد و ممکن است جزافی باشد و هر دو را رد کردید...

استاد: شق اول را رد نکردیم. ما این شق را که منشأ اختصاص ارادهٔ مفارق به این جسم، و نه جسم دیگر، خاصیت موجود در جسم باشد رد نکردیم.

ادامهٔ سؤال: من منشأ را خاصیت جسم فرض نمی‌کنم بلکه منشأ را خود ارادهٔ موجود در امر مفارق فرض می‌کنم و هیچ جزافی هم لازم نمی‌آید زیرا اگر منشأ اختصاص ارادهٔ مفارق را، به وجود آوردن یک نظام متقن در نظر بگیریم در این حالت ارادهٔ خود آن موجود مفارق منشأ اختصاص شده بدون اینکه جزافی در کار باشد. ضمن اینکه روی خاصیت جسم نیز حساب نکرده‌ایم، پس اشکالی پیش نمی‌آید.

←

پس مبدأ حرکات خاص، اینکه هر جسمی به نوعی حرکت و جنبش خاص دارد و به نوعی غایت جستجو می‌کند، نه جسمیت است (چون جسمیت میان همهٔ اجسام مشترک است) و نه مفارقات است (چون نسبت مفارقات با همهٔ اجزای عالم علی‌السویه است) بلکه منشأ حرکات خاص، صور نوعیه است که آن را قوه یا طبیعت می‌نامند[۳].

← **استاد:** ارادهٔ نظام متقن که شما می‌گویید حرف درستی است ولی ارادهٔ نظام متقن در مفارق به معنی این نیست که اراده‌های متعدد به اشیاء متعدد تعلق گرفته است. اگر مراد شما از ارادهٔ نظام متقن ارادهٔ واحد بر همهٔ اشیاء است (**و ما أمرنا الّا واحدة** (قمر/۵۰)) آن حرف درستی است. اما اگر می‌خواهید بگویید که ارادهٔ مفارق بر نظام متقن به معنی اراده‌های متعدد به عدد حرکاتی است که در عالم است این امکان‌پذیر نیست. اراده‌های متعدد و متنوع که برای این، یک اراده هست و برای آن یک اراده و برای امر سوم یک ارادهٔ دیگر، برای یک موجود ذی‌نفع یعنی یک موجود صاحب اراده که در عین حال تعلقی به ماده و مادیات دارد و از قوه به فعل خارج می‌شود متصور است. بحث ما دربارهٔ مفارق یعنی مجرد تام است که تکثر اراده در آن فرض ندارد.

فلاسفه گاهی می‌گویند مجرد و مرادشان «نفس» مجرد است که مجرد تام نیست، بلکه یک موجود نیمه مجرد و نیمه مادی است، مثل آنچه راجع به نفوس فلکیه معتقد بودند. حتی می‌توانیم برای کل عالم، نفس قائل باشیم یا برای قسمتهای مختلف عالم، نفوس قائل باشیم. حساب نفوس حساب دیگری است. قائل شدن به اراده‌های متعدد برای نفوس مانعی ندارد به این معنا که نمی‌توانیم این نظریه را نفی کنیم که تمام عالم طبیعت یا قسمتی از عالم طبیعت به منزلهٔ تمام یا جزء یک موجودی است که به منزلهٔ بدن است برای نفس. ما این را نمی‌توانیم نفی کنیم؛ چه می‌دانیم؟ مگر آن سلولی که در پوست بدن ما هست می‌داند که عضو یک اندام بزرگتری است؟ مگر آن سلولی که در خون بدن ما هست که از ما و شما کارش را خیلی دقیقتر انجام می‌دهد می‌داند که جزء نظامی به نام «جهاز دم» است و خود این جهاز دموی جزء یک نظام دیگری است به نام بدن و خود این بدن جزء یک شخصیتی است به نام یک فرد از انسان و همهٔ این انسانها جزء یک جامعهٔ انسانی هستند؟ آن سلول که این را نمی‌داند. از کجا که اساساً ما خودمان عضو یک اندام نباشیم و نمی‌دانیم؟

شما تصورتان از آن موجود مفارق مانند تصور از نفس کلی است. ما باید ملائکه‌ای را که در قرآن در آیاتی مانند «**فالمدبرات امراً**(نازعات/۵)» یا «**فالمقسمات امراً**(ذاریات/۴)» از آنها یاد شده از قبیل نفوس بدانیم. آنها می‌توانند اراده‌های جزئی هم داشته باشند. هیچ مانعی ندارد که از طرف آن موجوداتی که دارای نفوس هستند نسبت به من ارادهٔ خاصی پیدا شود. ما در این زمینه شواهد و دلایل زیادی داریم. مثلاً آنجا که در دعای **صحیفه** حضرت زین‌العابدین علیه‌السلام به درگاه خدا عرض می‌کند که خدایا من دعا می‌کنم که این زمین تو و آسمان تو و همهٔ اینها مأمور شوند کار من را انجام دهند، چنین چیزی است.

۲. **سؤال:** به هرحال ممکن است اتفاق دائمی باشد.

استاد: چنین چیزی امکان ندارد. در محل خودش اثبات شده است که اتفاق اصلاً محال است، هر اتفاقی بالاخره به یک ضرورت باز می‌گردد.

۳. **سؤال:** شاید منشأ، همان امر مجرد باشد اما اختلاف به خاطر اختلاف در ظرفیتهای اشیاء باشد.

←

حرکات بر دو قسم است، نفسانی و طبیعی که بعدها در این باره بحث خواهد شد. حرکاتی را که موجودات زنده مثل گیاهان دارند حرکات نفسانی می‌نامند، چون حیات مساوی با نوعی نفْس است. حرکاتی که در حیوانات است و به طریق اولیٰ حرکاتی که در انسان است و همچنین حرکاتی که در افلاک است ـ چون اینها برای افلاک نفوس قائل بودند ـ همه حرکات نفسانی هستند.

گریزی به یکی از راههای اثبات نفس

قدما معتقد به طبایع چهارگانه بودند همچنان که به عناصر چهارگانه و اخلاط چهارگانه اعتقاد داشتند:

چهار طبع مخالف سرکش   چند روزی شوند با هم خوش
گر یکی زین چهار شد غالب   جان شیرین برآید از قالب

می‌گفتند سلامت انسان رهین تعادل این طبایع است. برای هر عنصری طبیعتی قائل بودند که طبیعتهایی که در عناصر هست در اثر ترکیب با یکدیگر فعل و انفعال و کسر و انکسار می‌کنند که بعد از کسر و انکسار یک حالت متوسط به وجود می‌آید که نام آن حالت متوسط «مزاج» است. می‌گفتند مزاج عرض عریضی دارد یعنی حد نوسان دارد که تا در آن حد باشد سلامت محفوظ است و اگر از این حد و عرض خارج شود بیماری حاصل می‌شود. آنها معتقد بودند که اگر مثلاً حرارت که یکی از طبایع چهارگانهٔ رطوبت، یبوست، حرارت و برودت است به خاطر عاملی از خارج، بر مزاج غالب شود همینکه آن عامل خارجی ـ که قاسر است ـ از بین برود آن طبیعت حاکم بر بدن شروع به فعالیت کرده و این

ـ **استاد:** این را قبلاً در بررسی سخن فخر رازی گفتیم. ظرفیتها از کجا مختلف می‌شود؟ هیولی حقیقتی است واحد بالجنس و بلکه واحد بالنوع و صورت جسمیه هم حقیقتی است واحد بالجنس و واحد بالنوع. اگر قائل به صورت نوعیه نشوید دیگر اختلاف ظرفیت پیدا نمی‌شود. تازه اگر با صور نوعیه بتوانند اختلاف ظرفیتها را درست کنند، خیلی کار مهمی انجام داده‌اند. بدون صور نوعیه امکان ندارد این اختلاف ظرفیتها درست شود.

سؤال: چرا تنوع اجسام به خاطر اعراض نباشد؟

استاد: شیخ اشراق چنین فرضی را مطرح کرده و گفته است چه مانعی دارد که تنوع اجسام به تبع یک سلسله اعراض باشد؛ یعنی از ترکیب یک جوهر با عرض، نوع به وجود بیاید. این ایراد را در جای خود به درستی جواب داده‌اند. این که از اول عرض کردم که عنوان ما یک عنوان سلبی است برای این بود که معلوم باشد که ما در این فصل در مقام اثبات صورت نوعیه نیستیم. مرحوم آخوند هم می‌گوید در آینده این مطلب را اثبات خواهد کرد.

حرارت را دفع می‌کند و بدن را به حال تعادل برمی‌گرداند.

حال اگر یک مرکب غیر زنده مثل سرکه داشته باشیم و یک عامل خارجی وارد این سرکه شود به طوری که تعادل سرکه‌ای آن را به هم بزند خود سرکه دیگر نمی‌تواند فعالیت کرده آن عامل خارجی را دفع کند و تعادل خودش را از نو برگرداند. چرا چنین است در حالی که در سرکه قوه و طبیعت وجود دارد که همان طبیعتها با یکدیگر کسر و انکسار کرده مزاجی به وجود آورده بودند و حال عامل خارجی آمده و آن مزاج را از میان برده است.

در یک موجود زنده وقتی عامل خارجی مزاج را منحرف می‌کند و از بین می‌برد نیروی دیگری در درون آن موجود زنده فعالیت می‌کند و مزاج را به حال عادی برمی‌گرداند. این دلیل بر این است که یک قوهٔ دیگری غیر از طبیعت بیجان در موجود زنده وجود دارد و آن قوه است که «معید» مزاج است. این قوهٔ معید را که حاکم بر طبیعت است و از درون می‌تواند کار کند، «نفس» می‌نامند، اعم از نفس نباتی، نفس حیوانی یا نفس انسانی.

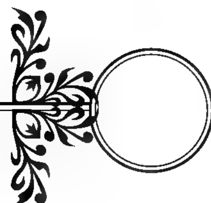
کسانی که گفتند نفس انسان همان خاصیت ترکیب این عناصر است، رد حرفشان همین نظریه است و نظریهٔ بسیار خوبی است. امروزیها هم گاهی می‌گویند که در گیاه، حیوان یا انسان نفسی وجود ندارد و جز عناصر و ویژگیهای آنها و خاصیت ترکیب آنها با یکدیگر هیچ چیز دیگری وجود ندارد. یکی از دلایل در رد آنها همین خصلت درونی معید بودن حالت اولیه است. بدن ما مرکب از تعدادی عناصر مثل آهن و ازت است که میان این عناصر تعادل برقرار است. اگر این تعادل به هم بخورد، درون انسان، نفس، قوهٔ حیات (هر چه اسمش را می‌خواهید بگذارید) تلاش می‌کند که حالت اولیه را برگرداند. لهذا می‌گویند طبیب به طبیعت کمک می‌کند نه اینکه صحت را برمی‌گرداند؛ صحت را خود طبیعت برمی‌گرداند.

بالاتر از آن ـ که البته شاخه‌ای از این مطلب است ـ این است که در طبیعتِ موجود زنده، چیزی نهاده شده است که نه تنها با حالتهای انحرافی که در موجود زنده پیدا می‌شود مبارزه می‌کند و موجود زنده را به حالت تعادل برمی‌گرداند، بلکه احیاناً اگر موجود زنده در محیطی قرار گیرد که شرایط تغییر کرده باشد و آن تعادل سابق به درد نخورد و نیاز به یک تعادل جدید باشد این نیروی درونی تعادل جدیدی به وجود می‌آورد. مثلاً فرض کنید در محیط فعلی، بدن به بیست درصد آهن نیاز دارد. حال به محیطی وارد

می‌شود که در آن به چهل درصد آهن احتیاج دارد و به چهل درصد عنصر دیگر نیازمند است در حالی که در محیط قبلی به بیست درصد آن نیازمند بود. در این هنگام از درون فعالیت آغاز می‌شود، بدن اضافات را بیرون می‌ریزد و آهن به قدر کافی در خود جذب می‌کند. آیا این خودش بهترین دلیل نیست بر اینکه در موجود زنده قوه‌ای که «حاکم» بر عناصر مادی است وجود دارد؟ البته هم حاکم است و هم محکوم، چون نفس و بدن مؤثر در یکدیگر هستند ولی این قوه بیش از مقداری که متأثر باشد، مؤثر است.

به هر حال همان‌طور که حرکات بر دو قسم است، حرکاتی که جمادات دارند نیز بر دو قسم است: حرکت اینی و حرکت غیر اینی. در خصوص حرکات اینی نظر این فلاسفه این است که طبیعت آن وقت حرکت می‌کند که از آنچه که ملایم ذات اوست خارج شده باشد و حرکت برای برگشت به حالت اول به وجود می‌آید. مثلاً معتقدند که سنگ از آن جهت به زمین می‌افتد که از حالت اصلی خودش خارج شده است. این بحث دامنه‌داری است که اگر ان‌شاءالله به اواخر مباحث حرکت رسیدیم در آنجا آن را ادامه خواهیم داد.

هر حادثی مسبوق به قوه و ماده است



جلسهٔ پانزدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی أن کل حادث یسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

«کل ما لم‌یکن یسبقه قوة الوجود فیستحیل حدوثه...»[1].

این فصل که یکی از فصول مهم این باب است و خالی از یک نوع ابهامها و دشواریها هم نیست، برای بیان قاعدهٔ مسلّمی است که حکما دارند و آن قاعدهٔ مسلّم این است که می‌گویند: «**کل حادث یسبقه قوة و مادة تحملها**». مقصود از حادث در اینجا حادث زمانی است یعنی چیزی که وجود پیدا می‌کند بعد از آنکه در زمان قبل وجود نداشته است. می‌گویند اگر امری حادث شد، ناچار قوهٔ حدوثش یعنی استعداد حدوث آن و امکان حدوث آن (به «امکان» تعبیر کنیم بهتر است به دلیلی که بعد می‌گوییم) در زمان قبل از خودش وجود داشته است. این، معنای قسمت اول یعنی «**کل حادث مسبوق بقوّة**» است. اما بخش دوم (**و مادة تحملها**) به این معناست که قبل از آنکه حادث وجود پیدا کند ماده‌ای وجود داشته است که حامل امکان آن بوده است. بنابراین محال است که شیئی حدوث زمانی پیدا کند بدون آنکه در زمان قبل از حدوث شیء، امکانش وجود داشته باشد و بدون آنکه

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۶، ص ۴۹.

ماده‌ای که حامل آن امکان است در زمان قبل وجود داشته باشد. این معنای این قاعده‌ای است که می‌خواهیم اثبات کنیم[1].

برداشتهای مختلف در مورد حدوث اشیاء

ما قبل از آنکه برهان این قاعده را ذکر کنیم اول مطلب را از جای دیگر یعنی از آنچه که می‌بینیم شروع می‌کنیم. یک امری که ما در عالم احساس می‌کنیم و برایمان مسلّم است و جای هیچ گونه شک و تردید نیست این است که اشیائی در عالم حادث می‌شوند. این گل که در بهار امسال وجود پیدا کرده است در زمستان گذشته نبود و نوزادی که امسال وجود دارد در سال پیش نبود. در اینجا به چند صورت می‌توان اظهار نظر کرد.

یک طرز فکر این است که بگوییم این رویدادها امری ظاهری است یعنی در واقع هیچ چیزی در عالم حدوث پیدا نمی‌کند؛ هرچه هست از ازل بوده است و تا ابد هم باقی خواهد ماند. ما به نظرمان می‌آید که چیزهایی حادث می‌شوند ولی در واقع چیزی حادث نمی‌شود؛ آنچه روی می‌دهد تنها جابجا شدن اشیاء است. مثلاً ما که در اینجا هستیم در یک وضع خاص نشسته‌ایم؛ من اینجا نشسته‌ام و شما آنجا نشسته‌اید. اگر این وضع را به هم بزنیم و هرکس جای دیگری بنشیند ظاهری عوض شده است ولی چیز جدیدی که قبلاً نبوده در اینجا به وجود نیامده است. یکی از دلایلی که برای این مطلب ذکر شده این است که اگر چیز جدیدی بخواهد به وجود بیاید لازم می‌آید «عدم» تبدیل به «وجـود» بشود. عدم که تبدیل به وجود نمی‌شود؛ پس اساساً هیچ چیزی وجود پیدا نمی‌کند. این

---

۱. آقایانی که درس را می‌نویسند توجه دارند که نوشتن این عیب را دارد که مجال تفکر را از انسان می‌گیرد، یعنی در حالی که انسان مشغول نوشتن است مثل یک ضبط صوت می‌شود و نمی‌تواند مطلب را جذب کند. در حالی که دارد بحث می‌شود اگر گوش کنید و فکر کنید مفیدتر است، همان رسمی که طلبه‌های قدیم داشتند و خیلی رسم خوبی بود. نوشتن در هنگام درس در قم هیچ معمول نبود. ابتدا در مشهد معمول شد و بعد، از مشهد به قم سرایت کرد. این، فکر انسان را ضعیف می‌کند و نمی‌گذارد که فکر قوی شود. طلاب قدیم کوشش می‌کردند که در پای درس، آن را جذب کنند و فکر کنند و به ذهن بسپارند؛ بعد که می‌رفتند، شب درس را می‌نوشتند. گو اینکه ممکن بود مقداری از مطالب از آنها فوت شود ولی همان مقدار که می‌ماند خیلی بهتر بود، حتی اگر دو ثلث مطلب یا نصف مطلب می‌ماند. این ارزشش بیشتر بود از اینکه همه را پای درس بنویسند. خصوصاً حالا که ضبط صوت هست اگر کسی بخواهد می‌تواند بعد از درس از آن استخراج کند. حال نه اینکه اگر کسی بنویسد من ناراحت می‌شوم، از نظر من فرقی ندارد؛ برای راهنمایی عرض کردم. اینها مسائلی است که انسان تا دربارهٔ آنها فکر نکند و فکرش ورزیده نشود آنها را درک نمی‌کند.

نظریه‌ای است که در دنیای قدیم مطرح بوده است و در دنیای جدید هم کم و بیش طرفدارانی دارد. فیلسوفی در یونان قدیم به نام پارمنیدس که از فلاسفهٔ الیایی است حتی منکر حرکت در خارج شده است. می‌گوید هیچ چیزی در عالم حدوث پیدا نمی‌کند و حرکت هم یک امر ظاهری است. این یک نوع طرز فکر در این باب است.

یک طرز فکر دیگر این است که اشیائی دائماً در عالم معدوم می‌شوند و اشیاء دیگری از نو به وجود می‌آیند. نظریه‌ای عرفا دارند که از آن کم و بیش این مطلب را می‌شود استنباط کرد، گو اینکه آنها هیچ مطلبی را به شکل فلسفی اظهار نمی‌کنند. نظریهٔ «تجدد امثال» که نظریهٔ خاصی در میان عرفاست شبیه مطلبی است که عرض کردیم. عرفا معتقدند که عالم دائماً در حال معدوم شدن و موجود شدن است. اگرچه آنها هم شاید معدوم شدن واقعی را قائل نیستند، آنچه که آنها می‌گویند «قبض و بسط» است یعنی عالم یک حالت بسطی پیدا می‌کند و دوباره منقبض می‌شود، مثل نوری که آن را پخش کنند و بگیرند، پخش کنند و بگیرند[1].

شاید نظر اغلب مردم عامی این طور باشد که چیزی که به وجود می‌آید نیست مطلق بوده و سپس به وجود آمده است. اما آنچه مسلماً به عنوان نظریهٔ سوم می‌تواند در اینجا مطرح شود نظریهٔ فلاسفه است که آن را بعد طرح می‌کنیم. پس ما عجالتاً در عالم چیزی به نام حدوث اشیاء داریم.

«نظامِ شدن» در عالم

امر دیگری که ما در این عالم می‌بینیم و برای ما محسوس است این است که امری که حادث می‌شود صد درصد از کتم عدم به وجود نیامده است یعنی این طور نیست که یک شیء هیچ سابقه‌ای نداشته باشد و منقطع و بریده از همهٔ چیزهای دیگر، یکمرتبه از عدم به وجود آمده باشد. هر حادثی را که نگاه کنیم می‌بینیم که چیزی بوده است که تبدیل به این امر حادث شده است. فرزند انسان در اصل یک نطفه بوده که بعد این نطفه موادی را جذب کرده و متحول شده تا به اینجا رسیده است. همین طور این برگ درخت به صورت

۱. **سؤال:** آیا این همان نظریهٔ کمون و بروز است؟
استاد: کمون و بروز باز معنایش این است که هیچ چیزی از نو وجود پیدا نمی‌کند. آن را می‌خواستم عرض کنم ولی لزومی نداشت. نظریهٔ کمون و بروز این است که هرچیزی که ما خیال می‌کنیم تازه است یک شیء مخفی است که ظهور پیدا کرده است و الّا در واقع هیچ چیز تازه‌ای نیست.

مواد دیگری در این درخت، هوا و آب بوده است که کم‌کم تبدیل به این برگ شده است. گندمی که امروز می‌بینیم قبلاً به صورت بوتهٔ گندم بوده و آن بوتهٔ گندم هم قبلاً به صورت یک دانهٔ گندم دیگر بوده است. پس ما نظامی در این عالم می‌بینیم که می‌توانیم نام آن را «نظامِ شدن» بگذاریم؛ یعنی اینکه چیزی چیز دیگری می‌شود و یا چیزی از چیز دیگری به وجود می‌آید. الف، ب می‌شود؛ ب، جیم می‌شود و جیم، دال می‌شود.

ارتباط هر آینده با گذشته‌ای خاص

امر دیگری که در اینجا هست این است که نه تنها برای ما محسوس است که اشیائی که پدید می‌آیند از اشیاء دیگر به وجود آمده‌اند، بلکه علاوه بر این می‌بینیم که هر ماده‌ای قابل متبدل شدن به هر صورتی نیست. هر چیزی امکان تبدیل شدن به یک شیء بالخصوص را دارد. دانهٔ گندم، گندم می‌شود و دانهٔ جو، جو می‌شود نه اینکه وقتی گندم می‌خواهد به وجود بیاید صرفاً احتیاج دارد که یک چیزی موجود باشد که تبدیل به گندم بشود؛ از دانهٔ جو گندم به وجود بیاید و از دانهٔ گندم جو به وجود بیاید. دانهٔ گندم را در زمین بکارند و یک انسان از آن به وجود بیاید و از نطفهٔ یک انسان خوشهٔ گندم به وجود بیاید! این طور نیست، این یک نظام معینی دارد. اگر چیزی حادث می‌شود از یک راه معین است که به وجود می‌آید، یعنی هر آینده‌ای با گذشتهٔ مخصوص خودش ارتباط دارد و هر گذشته‌ای با یک آیندهٔ مخصوص به خود ارتباط دارد: «گندم از گندم بروید جو ز جو». به قول ملای رومی:

هیچ گندم کِشته‌ای جو بر دهد؟ دیده‌ای اسبی که کرهٔ خر دهد؟

تا این مقدار که گفتیم اقامهٔ برهان نکردیم، این چیزی است که برای ما محسوس است. پس **اولاً** برای ما محسوس است که عالم ما یک حالت یکنواخت، ثابت و تغییرناپذیر ندارد. این طور نیست که درختان، حیوانات، زمین و خورشید در وضعی که دارند میخکوب شده باشند و همه به همان حالی که هستند باقی بمانند. بچه‌ها بچه بمانند؛ پیرها پیر بمانند؛ جوانها جوان بمانند؛ نهال، نهال باقی بماند. عالم دائماً تغییر می‌کند و دائماً نوآوری می‌کند؛ اشیائی را می‌برد و اشیائی را می‌آورد: «**یُحْیی وَ یُمیتُ**»[1].

ثانیاً اشیائی که حادث می‌شوند این طور نیست که بدون ارتباط با اشیائی که موجود

۱. بقره/۲۵۸، توبه/۱۱۶، حدید/۲.

هستند یکدفعه از کتم عدم بیرون بیایند. به بیان دیگر، نوها که می‌آیند با کهنه‌ها بی‌ارتباط نیستند که یکدفعه کهنه‌ها را جمع کنند و ببرند و نوها را بیاورند، آن طور که افراد حاضر در یک مکان را بیرون می‌برند و یک عدهٔ انسان دیگر را که هیچ ارتباطی بین آنها نیست می‌آورند. نه، همان کهنه‌هاست که تبدیل به نوها می‌شود.

ثالثاً این طور نیست که حادث احتیاج دارد به یک ماده‌ای، حال آن ماده هرچه باشد، باشد. چنین نیست که از هر ماده‌ای بشود هر حادثی به وجود بیاید و هر حادثی از هر ماده‌ای بشود به وجود بیاید. نه، هر ماده‌ای زمینهٔ یک سلسله حادثهای بخصوص است و هر حادثی فقط با زمینه‌های قبلی و مشخص و معینی به وجود می‌آید. ما خودمان هم نظام زندگی خود را با همین اصلی که برای ما محسوس است تطبیق داده‌ایم. ما اگر بخواهیم گندم به وجود بیاوریم چه کار می‌کنیم؟ آیا تعدادی گوسفند ماده و نر می‌آوریم تا جفت‌گیری کنند؟! اگر بخواهیم گوشت تولید کنیم می‌رویم گندم می‌کاریم؟! همه می‌دانیم که حساب منظمی در کار این عالم هست. به تعبیر دیگر در این عالم راهها وجود دارد و مقصدها وجود دارد، از هر راهی به هر مقصدی نمی‌شود رسید و به هر مقصدی از هر راهی نمی‌شود رفت.

اینکه گفتیم حادث به چیزی نیاز دارد که از آن به وجود بیاید، [آن چیز] همان است که اصطلاحاً به آن «ماده» می‌گویند. ماده از مادهٔ «مدّ یمدّ» است که به معنی کشیدن است، کأنه از آنجا کشیده می‌شود. وقتی می‌گوییم «ماءٌ له مادة» یعنی آبی که ماده‌ای [یعنی سرمنشأ و منبعی] داشته باشد که از آنجا کشیده بشود. آن چیزی را که حادث از آن به وجود می‌آید «ماده» می‌نامند، ولی چنانکه گفتیم هر ماده‌ای زمینه برای هر حادثی نیست بلکه شأنیت حدوث یک حادث معین را دارد. به تعبیر این آقایان در هر ماده‌ای امکان حدوث حادثی معین هست. در نطفهٔ انسان امکان حدوث یک موجود انسانی وجود دارد و در نطفهٔ گوسفند امکان حدوث یک گوسفند. این خصوصیت را که هر ماده‌ای فقط می‌تواند مادهٔ یک حادث معین و زمینهٔ یک حادث معین باشد به اعتباری «امکان» می‌گویند و به اعتبار دیگری «استعداد» یا «قوه» می‌نامند که قوه در اینجا به معنی استعداد است. آن خصوصیت را اگر به ماده نسبت بدهند «استعداد» می‌گویند و آن را از مقولهٔ «کیف» می‌شمارند و اگر به حادث آینده نسبت بدهند «امکان استعدادی» می‌گویند و آن را

از مقولهٔ اضافه می‌شمارند[۱].

حال معنای این مدعا که می‌گویند «**کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**» روشن شد. وقتی می‌گوییم هر ماده‌ای زمینهٔ یک مادهٔ معین است، به این معناست که در آن ماده استعداد یک حادث معین هست؛ پس ماده حامل استعداد است. ماده به منزلهٔ معروض و موصوف است و استعداد به منزلهٔ صفت.

گفتیم که ما می‌توانیم این مدعا را حتی از آنچه که می‌بینیم استنباط کنیم، یعنی بگوییم در نظام عالم این مطلب مشهود است ولی این استنباط چون متکی بر حس است دلیل نمی‌شود که حدوث یک حادث بدون استعداد قبلی و بدون ماده‌ای که حامل آن استعداد است محال باشد، چون ممکن است کسی بگوید که چنین چیزی را در عالم می‌بینیم و درست است که نظام عالم بر همین منوال است ولی آیا حدوث حادث بدون مادهٔ قبلی و قهراً بدون استعدادی که این ماده حامل آن استعداد است امری محال و ناشدنی است؟ به عقیدهٔ فلاسفه اگر چیزی بخواهد بدون ماده حادث شود و در زمان واقع بشود محال است. اگر امری بخواهد بدون ماده و بدون استعداد قبلی به وجود بیاید باید «ابداعی» باشد و اگر بخواهد ابداعی باشد نمی‌تواند حادث زمانی باشد. «مُبدَع» غیر از حادث زمانی است و در همهٔ زمانها وجود دارد. این فلاسفه که قائل به مادهٔ اولی یا هیولای اولی هستند، می‌گویند هیولای اولی مبدع است نه حادث زمانی.

چه برهانی بر این قاعده اقامه شده است؟ در اینجا مرحوم آخوند برهانی ذکر کرده‌اند که این برهان را شیخ در **اشارات** و نیز در **الهیات شفا** آورده است و آن طور که فی‌الجمله یادم هست غزالی در کتاب **تهافة الفلاسفه** سخت به این برهان فلاسفه تاخته و آنها را در این مدعا تخطئه کرده است و انصاف هم این است که این برهان قابل مناقشه است چنانکه خواهیم گفت.

امکان ذاتی و امکان استعدادی

قبل از بیان برهان باید مطلبی را ذکر کنیم. در **منظومه** در مبحث «مواد ثلاث» آمده است که ما نه چند قسم بلکه چند معنا در مورد امکان داریم. در یک جا می‌گوید: «**الامکان یطلق علی معنیین**» یعنی امکان به نحو اشتراک لفظی به دو معنا اطلاق می‌شود. یک معنا

---

۱. [در جلسهٔ بعد به تفصیل در مورد این اصطلاحات بحث شده است.]

همان «امکان ذاتی» است که در مقابل «وجوب ذاتی» و «امتناع ذاتـی» بـه کـار بـرده می‌شود و یک معنا «امکان استعدادی» است که با امکان ذاتی فقط در لفظ شریک هستند و الّا از نظر معنا هیچ شباهتی با یکدیگر ندارند و اساساً دو امر متباین هستند. اطـلاق امکان بر ایندو مثل اطلاق لفظ شیر است که آن را، هم بر حیوان درنده اطلاق می‌کنیم و هم بر مایعی که از پستان حیوان بیرون می‌آید که فقط در لفظ به یکدیگر شباهت دارند و نه در معنا.

حاجی در **منظومه** وجوه اختلافی را که میان امکان ذاتی و امکان استعدادی هست ذکر می‌کند و از آن جمله این است که امکان ذاتی صرفاً یک اعتبار عقلی و ذهنی است یعنی در خارج وجود ندارد؛ امری است انتزاعی که از ماهیات انتزاع می‌شود، ولی امکان استعدادی امری است که در خارج وجود دارد و بلکه حدوث و فنا دارد. این یکی از وجوه افتراق است. فرق دوم این است که در امکان ذاتی شدت و ضعف معنا ندارد ولی امکان استعدادی قابل شدت و ضعف است. همچنین در امکان ذاتی قرب و بعد میان ذات ممکن با وجود و فعلیت ممکن معنا ندارد ولی این امر در مورد امکان استعدادی معنا دارد. پس آنجا تصریح دارند که امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است.

این مسئله که امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است، تا آنجا که ما تتبع کردیم مطلبی است که بعدها در میان متأخرین تحقیق شده است. در همهٔ کلمات بوعلی شما کلمه‌ای به نام «امکان استعدادی» پیدا نمی‌کنید. اصلاً بوعلی لفظ «امکان استعدادی» را تلفظ نکرده است بلکه جوری سخن گفته است که گویی میان امکان استعدادی و امکان ذاتی فرق نمی‌گذاشته است؛ و به طریق اولیٰ این مطلب در مورد فارابی و ارسطو صادق است. تا آنجا که ما تحقیق کردیم اولین کسی که کلمهٔ «امکان استعدادی» را به کار برده شیخ اشراق بوده است. از زمان شیخ اشراق میان امکان استعدادی و امکان ذاتی تمایز قائل شده‌اند و گفته‌اند اینها دو چیز است و نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کرد. بوعلی با اینکه در **اشارات** اقسام امکان و بـلکه مـعانی امکـان را ذکـر مـی‌کند نـامی از امکـان استعدادی نمی‌برد.

برهان حکما بر اثبات امکان و ماده

گفتیم برهانی که مرحوم آخوند در اینجا آورده‌اند برهانی است که بوعلی بیان کرده است. بوعلی به چه دلیل می‌گوید هر حادثی مسبوق به امکان قبلی و به ماده‌ای است که حامل

آن امکان باشد؟ می‌گوید هر شیء که حادث می‌شود، در زمان قبل از وجودش هم، ممکن است یعنی دارای امکان است، زیرا اگر در زمان قبل ممکن نباشد پس باید یا ممتنع باشد و یا واجب، چون شیء یا ممکن است یا ممتنع و یا واجب. این امرِ حادث نمی‌شود در زمان قبل ممتنع باشد؛ اگر در زمان قبل ممتنع بود محال بود که در هیچ زمانی به وجود بیاید، پس چرا به وجود آمده است؟ این حادث در زمان قبل واجب هم نبوده است چون اگر واجب بود در همان زمان قبل و بلکه از ازل وجود داشت پس چرا در زمان قبل وجود نداشته است؟ پس شیئی که در یک زمان حادث می‌شود در زمان قبل هم باید ممکن و دارای امکان باشد.

بعد می‌رود سراغ امکان. می‌گوید این امکان با «قدرت فاعل» اشتباه نشود. گاهی برخی امکان ممکن را با قدرت فاعل اشتباه می‌کنند که در عرف چنین است. مثلاً می‌گوییم این کار برای من ممکن است، یعنی من قدرت انجام آن را دارم یا می‌گوییم این کار برای من ممکن نیست یعنی من قدرت انجام آن را ندارم. این امری است که به فاعل مربوط است. فاعل قدرت داشته باشد یا نداشته باشد، قدرت فاعل غیرمتناهی باشد یا متناهی، در هرحال یک شیء در ذات خود یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع. پس این امکان، امکانی است که صفت شیء است نه صفت فاعل. پس امکان یک حادث غیر از مسئلهٔ قدرت فاعل است.

حال که ثابت شد هر حادثی در زمان قبل از حدوثش هم دارای امکان بوده است، این امکان یا جوهر است یا عرض قار (که عرض قار در اینجا یعنی عرض غیر اضافه) و یا عرضی است از قبیل اضافه. بدون شک امکان وجود یک شیء به صورت یک جوهر وجود ندارد. اگر می‌گوییم در دانهٔ گندم امکان بوتهٔ گندم هست این طور نیست که بتوانیم در لابراتوار، گندم را تجزیه کنیم و امکان را از گندم جدا کنیم. یا اگر می‌گوییم در نطفهٔ انسان امکان وجود انسان هست نه این است که این امکان به صورت یک جوهر قائم به ذات وجود دارد، بلکه به صورت یک صفت برای یک جوهر وجود دارد. حال آیا این صفت، صفتی است که ماهیت آن غیر از اضافه و نسبت است یا جز اضافه و نسبت چیز دیگری نیست؟ در باب اعراض ثابت شده است که ما یک سلسله اعراض داریم که اصلاً ماهیت آنها ماهیت اضافه و نسبت است، مثل ابوّت و بنوّت.

البته هر چیزی ممکن است دارای اضافه باشد و بلکه هیچ چیزی در عالم نیست که دارای اضافه نباشد ولی اینکه «چیزی دارای اضافه و نسبت است» یک مطلب است و

خود «اضافه و نسبت» مطلب دیگری است. مثلاً زید چون برادر عمرو است با عمرو نسبتی دارد. در اینجا زید «ذات اضافه» [یعنی دارای نسبت اضافه] است ولی خودِ برادری و اخوت یک نسبت است، نه شیء دارای نسبت. همین‌طور است فوقیت و تحتیت.

این فلاسفه می‌خواهند بگویند این چیزی که ما به نام امکان می‌نامیم ـ و مسئلهٔ مهم هم همین است که بعد باید اثبات بشود ـ جز یک نسبت چیز دیگری نیست؛ ماهیتش ماهیت نسبت است. مثلاً امکان استعدادیِ نطفه برای انسان عبارت است از نسبتی میان نطفه و انسان. بعد آن اشکال در ذیل این فصل به وجود می‌آید که باید در مورد آن مفصل بحث کنیم که نسبت باید میان دو امر موجود باشد. آیا نطفه نسبت دارد با انسانی که بعد می‌خواهد به وجود بیاید و الآن معدوم است؟ چطور امکان استعدادی عبارت است از نسبت میان این و آن؟ اصلاً آنی وجود ندارد. چطور می‌شود میان موجود و معدوم نسبتی باشد؟ این اشکالی است که بعد دربارهٔ آن بحث می‌کنیم[۱].

البته برای این برهان که در آن می‌خواهیم امکان و ماده‌ای را که حامل امکان است اثبات کنیم فرق نمی‌کند که ماهیت آن اضافه باشد یا عرض دیگری باشد ولی این را طرداً للباب در اینجا ذکر کرده‌اند.

پس خلاصهٔ برهان فلاسفه برای آنکه اثبات کنند حادث بدون امکان قبلی و مادهٔ قبلی نمی‌تواند پدید بیاید این است که حادث قبل از حدوثش واجب یا ممتنع نیست پس ممکن است. بنابراین امکانش در زمان قبل وجود داشته است. این امکان، جوهر که نمی‌تواند باشد پس عرض است. این عرض که در زمان قبل وجود داشته است معروض می‌خواهد و معروضش همان است که آن را ماده می‌نامیم چون تعریف ما از ماده در اینجا «حامل استعداد» است. پس بدین ترتیب اثبات شد که «**کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**».

یک اشکال مهم

اینجا ایرادی مطرح است و خیلی عجیب است که صدرالمتألهین متعرض این ایراد نشده است. البته اشاره‌ای در کلام ایشان هست بدون آنکه تصریحی باشد، ولی حق این بود که ایشان مطلب را به همان صورت که ما دو امکان ذاتی و استعدادی داریم که مشترک لفظی

---

۱. [به صفحهٔ ۲۰۸ مراجعه شود.]

هستند مطرح می‌کرد. بوعلی که متعرض این ایراد نشده حق داشته است برای اینکه در زمان بوعلی اصلاً امکان ذاتی و امکان استعدادی و فرق ایندو با یکدیگر مطرح نبوده ولی در زمان صدرالمتألهین مطرح بوده است[1].

ما ابتدا دربارهٔ ایرادی که در اینجا باید طرح شود بحث می‌کنیم تا بعد ببینیم آیا می‌توان به این ایراد پاسخی داد یا نه. ایراد این است که در اینجا میان امکان ذاتی و امکان استعدادی خلط شده است. شما در ابتدا می‌گویید این شیء قبل از حدوثش یا واجب است یا ممکن یا ممتنع. چون امکان را در مقابل وجوب و امتناع می‌آورید ناچار مرادتان از امکان، امکان ذاتی است. ما قبول می‌کنیم که شیء قبل از حدوثش هم امکان ذاتی دارد. بعد می‌گویید این امکان که در زمان قبل وجود داشته است جوهر است یا عرض؟ جوهر که نیست چون این امکان محل می‌خواهد و آن محل، ماده است. خود شما در جواب متکلمین در باب امکان گفتید که امکان ذاتی از اعتبارات عقلیه است یعنی از «معقولات ثانیه» است. شما در مورد معقولات ثانیه قائلید که ظرف عروض، ذهن است و ظرف اتصاف، خارج است، یعنی معقولات ثانیه در خارج عروض ندارند و وجودی غیر از وجود

۱. از جمله مسائلی در کلمات صدرالمتألهین که ما هنوز نتوانسته‌ایم جازم بشویم که ایشان نظر واحد انتخاب کرده است در مورد امکان استعدادی است. ایشان در **اسفار** در شانزده موضع یا بیشتر راجع به امکان استعدادی بحث کرده است. از بعضی کلمات ایشان همان چیزی ظاهر می‌شود که از **منظومه** نقل کردم یعنی امکان ذاتی و امکان استعدادی دو چیز هستند و اشتراکشان در لفظ است (همهٔ حرفهایی که **منظومه** در این مورد می‌گوید مال یک فصل از **اسفار** است) و در جاهای دیگر ایشان صریحاً می‌گوید که امکان استعدادی نوعی از امکان ذاتی است. به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین یک نظر واحد در همهٔ کلماتش راجع به امکان استعدادی که آیا قسمی از امکان ذاتی است یا با امکان ذاتی اشتراک لفظی دارد انتخاب نکرده است که این مطلب باید بحث شود.

سؤال: در مورد حدوث زمانی عالم چگونه می‌توان امکان را معنا کرد با توجه به اینکه عالم از «عدم» به «وجود» آمده است؟

استاد: اگر مرادتان از حدوث زمانی عالم این است که عالم در یک زمانی نبود و بعد حادث شد حکما این را قبول ندارند. آنها می‌گویند عالم حادث زمانی است به این معنا که تمام اجزاء عالم حادث زمانی است ولی سلسلهٔ حادثهای زمانی هم اول ندارد؛ تا ازل که شما بروید فعل و کار خدا هیچ وقت تعطیل نبوده و او دائم‌الفضل بوده است و محال است که غیر از این باشد. متکلمین می‌گویند خداوند در ازل بلافعل بوده است و در ابد هم به یک معنا بلافعل خواهد بود و در این وسطها یکمرتبه فاعل می‌شود. فیلسوف این را قبول ندارد؛ اعتقاد فیلسوف این است که خداوند همان طور که در صفات دیگرش ازلی و ابدی است، در فاعلیت هم ازلی و ابدی است یعنی خداوند همیشه در کار احداث بوده است و همیشه هم در کار احداث خواهد بود.

منشأ انتزاعشان ندارند. به قول حاجی:

فــمثلُ شـيئيةٍ او إمكـانٍ   معقولُ ثانٍ جا بمعنیً ثانٍ

خودتان اثبات می‌کنید که امکان ذاتی، وجودی غیر از وجود خود ممکن ندارد و از وجود ممکن انتزاع می‌شود. پس اینکه امکان قبل از وجود ممکن وجود داشته است چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این امکان قبل از وجود ممکن وجود ندارد و حتی همراه با وجود ممکن هم وجود ندارد چون وقتی ممکن وجود دارد این امکان عین وجود ممکن است یعنی از وجود ممکن انتزاع می‌شود.

اینکه شیء یا جوهر است یا عرض، فقط دربارهٔ معقولات اولی صادق است. اشیائی که ذی‌ماهیت هستند و ماهیت و حدشان در خارج وجود دارد یا جوهرند یا عرض.

ابتدای استدلال شما با امکان ذاتی شروع می‌شود ولی بعد که می‌خواهید نتیجه‌گیری کنید که عرض است نه جوهر، بحث شما در مورد امکان استعدادی است. امکان استعدادی همان است که در اینجا می‌خواهیم آن را اثبات کنیم و اگر این برهان تمام نباشد ما دلیلی بر وجود امکان استعدادی نداریم. پس این یک نوع مغالطه است. هیچ وقت دربارهٔ امکان ذاتی نمی‌گویید از مقولهٔ اضافه است. اسم امکان استعدادی را به اشتراک لفظی «امکان» می‌گذارید و بعد برای اثبات این امکان از امکان ذاتی استفاده می‌کنید. پس برای اثبات امکان استعدادی، از راه امکان ذاتی وارد شده‌اید و حال آنکه خودتان می‌گویید اشتراک این دو امکان در لفظ است. این توضیح اشکال بود.

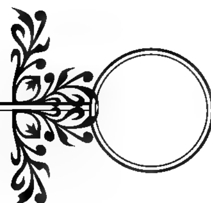
مرحوم آخوند در اینجا همین‌قدر می‌گوید که امکان استعدادی از اعتبارات عقلیه محضه نیست پس نباید آن را با امکان ذاتی اشتباه کرد. امکان استعدادی، عرض و از مقولهٔ اضافه است. این را می‌پذیریم ولی اشکال این است که شما در دلیلتان همان امکان را گنجانیده‌اید. پس چه دلیل دیگری بر این مطلب دارید؟

بعد باید ببینیم که آیا این اشکال جواب دارد یا جواب ندارد. حاجی و دیگران این اشکال را به این صورتی که عرض کردم متعرض نشده‌اند. واقع مطلب این است که این حرف مرحوم آخوند درست است که امکان استعدادی در عین حال خودش نوعی امکان ذاتی است. اگر این را بگوییم جواب آن اشکال را چه می‌توانیم بدهیم؟ ما از یک طرف امکان ذاتی را یک امر عقلی محض می‌دانیم و از طرف دیگر می‌گوییم امکان استعدادی در خارج وجود دارد. چطور چیزی که عقلی محض است یک قسمش در خارج وجود دارد؟

آیا با اینکه امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است در عین حال این استدلال را

می‌توانیم نجات بدهیم؟ در جلسهٔ بعد در این باره بحث خواهیم کرد.





جلسهٔ شانزدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و لیس امکان الوجود المطلق جوهراً و لا عرضاً...»[1].

هدف از این بحث که تحت عنوان «فی أن کل حادث یسبقه قوة الوجود و مادة تحملها» طرح شده اثبات این مطلب است که هر حادث زمانی از یک امر دیگری به وجود آمده و متولد می‌شود و به تعبیر دیگر، هر حادث زمانی یک علت مادی دارد و آن علت مادی به وجهی قبل از خودش وجود دارد. همچنین می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که برای پیدایش یک حادث زمانی، علت فاعلی کافی نیست؛ نیاز به یک علت مادی هم هست. برای این مطلب برهانی اقامه کردند که ما این برهان را در گذشته تقریر کرده و اکنون یادآوری می‌کنیم.

یادآوری مطالب گذشته

این برهان به طور خلاصه می‌گوید یک حادث قبل از پدید آمدن، واجب یا ممتنع نبوده است؛ پس ممکن بوده و امکانش وجود داشته است. این امکان نمی‌تواند جوهر باشد، پس عرض است و عرض، محل می‌خواهد که آن محل را «ماده» می‌نامند. تعریفی که فیلسوف از ماده ارائه می‌دهد این است که ماده امری است که حامل امکان، استعداد و یا

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۶، ص ۵۱.

قوه است.

در جلسهٔ پیش گفتیم که این برهان قابل مناقشه است برای اینکه امکانی که برهان در صدد اثبات آن است «امکان استعدادی» است و امکانی که در برهان اخذ شده است «امکان ذاتی» است. بنابراین یک نوع مغالطه در اینجا به‌کار رفته است. مرحوم آخوند، گرچه اختلافی در کلمات ایشان در این جهت هست، ولی در موارد بسیاری تصریح دارد که آنچه را که ما «امکان استعدادی» می‌نامیم با امکان ذاتی که در مقابل وجوب و امتناع است کوچکترین شباهت و مناسبتی ندارد و حتی در یکی از فصول در اوایل **اسفار** وجوه اختلاف امکان استعدادی با امکان ذاتی را ذکر می‌کند که گفتیم همان وجوه در **منظومهٔ** مرحوم حاجی سبزواری هم آمده است. ما ناچاریم از این برهان چشم بپوشیم ولی در عین حال این مطلب برهان دیگری دارد که خود فلاسفه و از جمله مرحوم آخوند در جاهای دیگر آن را ذکر کرده اند.

گفتیم[1] که آن برهان این است که شیء یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود یا ممتنع الوجود. بحث ما دربارهٔ ممتنع الوجود و واجب الوجود نیست. اگر شیئی ممکن الوجود باشد، یا این است که نفس «امکان ذاتیِ» آن کافی است برای اینکه از ناحیهٔ علت موجود شود و یا کافی نیست. اگر نفس امکان ذاتی کافی است، چنین ممکنی قدر مسلّم این است که از علل چهارگانهٔ معروف ارسطویی (علت فاعلی، علت صوری، علت غایی و علت مادی) به علت مادی نیازی ندارد و قهراً حادث زمانی هم نخواهد بود. اگر علت، تامّه است قهراً هیچ حالت منتظره‌ای در کار نیست و با وجود علت، همیشه این معلول وجود دارد و چنین معلولی به منزلهٔ لازمهٔ وجود علت است. چنانکه گفتیم به چنین موجودی «مُبدَع» می‌گوییم و آن را حادث نمی‌نامیم و اگر هم حادث می‌گوییم مراد «حادث ذاتی» است نه «حادث زمانی».

اما اگر برای آنکه یک ممکن، موجود شود امکان ذاتی آن کافی نباشد، یعنی علاوه بر امکان ذاتی شرایط دیگری هم باید فراهم باشد، این شرایط قهراً به نحوهٔ وجود آن شیء برمی‌گردد و نحوهٔ وجود چنین شیئی «تعلقی» است، به این معنا که شیء در نحوهٔ وجود خود نوعی تعلق و وابستگی به شیء دیگر دارد و به عبارت دیگر نحوهٔ وجود شیء

---

۱. [چنانکه ملاحظه می‌شود استاد در این جلسه گهگاه به مطالبی اشاره می‌کنند که قبلاً برای حضار بیان شده و حال آنکه در کتاب حاضر نیامده است. این نشان می‌دهد که جلسه‌ای مابین این جلسه و جلسهٔ گذشته برگزار شده که متأسفانه نوار آن در دست نیست.]

نحوۀ وجودی است که باید در شیء دیگر وجود پیدا کند. بنابراین «در شیء دیگر» یا «با شیء دیگر» به نحوۀ وجود این شیء ارتباط پیدا می‌کند.

بهترین مثال برای وجود تعلقی اعراض است. آیا هر چند علت، تامّ العلیه باشد این امکان وجود دارد که عرض از ناحیۀ علت تامۀ خود، وجود پیدا کند بدون آنکه یک جوهر وجود داشته باشد؟ (اگر موضوع عرض، جوهر نباشد بالاخره باید به جوهر منتهی شود.) عرض در ذات خود، از وجودی که در موضوع نباشد امتناع دارد و نحوۀ وجودش «وجود فی الموضوع» است. پس عرض ممکن الوجود است، اما «ممکن الوجود فی الموضوع» است و «ممتنع الوجود لا فی الموضوع» است. این خودش مسئله‌ای است که می‌تواند معمای امکان استعدادی را حل کند و در بعضی از مباحث اسفار بیان شده است که وقتی می‌گوییم یک شیء ممکن الوجود است، ممکن الوجود است به نحوی از وجود و در عین حال ممتنع الوجود است به نحو دیگری از وجود. آیا جوهر ممکن الوجود است یا ممتنع الوجود؟ جوهر «ممکن الوجود لا فی الموضوع» است («لا» را قید «الوجود» بگیرید) و در عین حال ممتنع الوجود فی الموضوع است. آیا ممکن می‌تواند وجود واجب یا مطلق داشته باشد؟ چنین چیزی محال است. حتی واجب الوجود هم ممتنع الوجود است، به این معنا که واجب الوجود «ممتنع الوجود بالوجود الامکانی» است.

صورت هم از این قبیل است. اگر صورت، در ماده حلول دارد این رابطه و نسبت میان صورت و ماده، یک رابطه و نسبت تشریفاتی و اضافی نیست که قابل تبدل و تغیر باشد، مثل نسبت بین راننده با اتومبیل که یک نسبت زائد بر ذات و وجود راننده است و آن فرد در وجود و ذات خود، نه راننده است و نه غیر راننده. رانندگی یک امر علاوه است و لذا آن فرد اگر راننده هم نباشد، یعنی با اتومبیل نسبت هم نداشته باشد، باز خودش خودش است. اما رابطۀ صورت با ماده به گونه‌ای است که پای صورت در ماده فرو رفته است و این نحوۀ وجود صورت است که اگر این را از صورت بگیریم دیگر صورت، صورت نیست[۱].

۱. همچنین در مورد نفس، مسئلۀ مشابهی صدق می‌کند. اگرچه نفس چنانکه بعداً خواهیم گفت «وجود در ماده» ندارد ولی «وجود با ماده» دارد. این معیت یک معیت تشریفاتی نیست، یعنی نفس یک نحوه تعلق ذاتی با ماده دارد که البته این نحوه تعلق به گونه‌ای است که با تجردش منافاتی ندارد. فرق بین عقل و نفس در همین است که عقل، مجرد است و هیچ‌گونه تعلقی به ماده ندارد ولی نفس، تعلقی به ←

بنابراین انحاء وجودات مختلف است که این مطلب با اصالت وجود خیلی روشن است. حال که نحوهٔ وجود مختلف است، یک ممکن بالذات، ممکن به هر نحوه وجودی نیست. اگر عقول مجرد، ابداعی هستند به ماهیتشان ارتباط ندارد، به وجودشان ارتباط دارد؛ یعنی نحوهٔ وجود آنها غیرتعلقی است و لهذا نیازی به علت مادی ندارند؛ و اگر صورت و عرض و نفس احتیاج به ماده دارند به نحوهٔ وجود آنها ارتباط دارد.

حق این بود که مرحوم آخوند از این مقدمات که خود ایشان به دیگران یاد داده‌اند در برهان خود استفاده می‌کرد نه اینکه آن برهانی را ذکر کند که بوعلی بیان کرده است، زیرا چنانکه گفتیم اولاً در زمان بوعلی تفکیک میان امکان ذاتی و امکان استعدادی نشده بود و ثانیاً مسئلهٔ اصالت وجود برای بوعلی آن قدر مطرح نبود.

دو تقریر صحیح از برهان مسبوق بودن حادث زمانی به ماده و امکان

این برهان را مرحوم آخوند باید به یکی از دو شکل تقریر می‌کرد: یکی به تعبیری که اندکی قبل عرض کردیم؛ یعنی به این نحو که یک ممکن، یا امکان ذاتیِ آن برای موجود شدنش کافی است یا کافی نیست. اگر کافی است آن ممکن یک موجود مبدع است و حادث زمانی نیست. اما اگر امکان ذاتی‌اش کافی نیست، پس نیاز به شرطی دارد که این شرط باید قبلاً وجود داشته باشد و به عبارت دیگر نحوهٔ وجودش نحوهٔ وجود تعلقی است.

← ماده دارد که آن تعلق به تعبیر امروز جزو فرمول وجودش است. اصلاً نفس بودن نفس به تعلق به ماده است.

مرحوم آخوند در جای خودش به تفصیل توضیح می‌دهد که نحوهٔ تعلق نفس به بدن چگونه است که هم یک تعلق ذاتی است به طوری که اتحادی میان ایندو وجود دارد و نفس عین بدن است و بدن عین نفس، و در عین حال دو چیز هستند و نفس می‌تواند از بدن جدا شود به نحوی که این علقه به طور کلی قطع شود. خیلی اشتباه است که کسی رابطهٔ نفس با بدن را به صورت کبوتر و آشیانه و یا ناخدا و کشتی تصور کند. البته بیان شعر غیر از بیان فلسفه است. در شعر گفته می‌شود که رابطهٔ نفس با بدن مانند رابطهٔ کبوتر با آشیانه، یوسف با چاه و یا ناخدا با کشتی است. البته این تعابیر از نظر شعری و ادبی درست است. خود بوعلی سینا هم در تعبیرات شعری خودش می‌گوید:

هبطت الیک من المحلّ الارفع   و رُقـاء ذات تـعزّز و تـمنّع

ولی این تشبیهات شاعرانه نباید ما را به اشتباه بیندازد. علاقه وارتباطی که میان نفس و بدن هست، خیلی عمیق‌تر و جدی‌تر از علاقه‌ای است که میان کشتی‌بان و کشتی است؛ این علاقه و ارتباط به گونه‌ای است که به نوعی وحدت منجر می‌شود.

تقریر دیگری که مرحوم آخوند می‌توانست بیان کند این است که یک ممکن یا ممکن‌الوجود است به وجود غیرتعلقی، و یا ممکن‌الوجود است به وجود تعلقی. اگر ممکن‌الوجود به وجود غیرتعلقی است و به چیزی وابسته نیست و همان امکان ذاتی‌اش برای موجود شدن آن کافی است، پس وجودش باید ابداعی باشد. اما اگر ممکن الوجود به وجود تعلقی است، پس وجودش وجود در شیء دیگر یا با شیء دیگر است. بنابراین باید در مرتبهٔ قبل و بلکه در زمان قبل، شیء دیگری وجود داشته باشد تا این وجود به آن تعلق بگیرد.

به این دو بیان اخیر، ابتدا ماده اثبات می‌شود و بعد از ماده، امکان اثبات می‌شود، زیرا می‌پرسیم آیا هر چیزی که وجودش وجود تعلقی شد، وجودی است که باید به یک چیزی تعلق بگیرد، حال، آن چیز هر چه باشد، باشد؟ آیا درست است که بگوییم وقتی نفس و یا صورت درخت می‌خواهد وجود پیدا کند باید به چیزی وابسته باشد، ولو آن چیز یک سنگ باشد؟! البته چنین نیست، زیرا در نظام عالم همه چیز در همه چیز وجود پیدا نمی‌کند و یک سنخیت خاص لازم است. اگر یک شیء وجودش تعلقی است و تعلق به شیئی پیدا می‌کند، آن شیء باید استعداد پذیرش آن را داشته باشد. چیزی باید در آن وجود داشته باشد که به موجب آن چیز، این شیء بتواند در آن، وجود تعلقی داشته باشد. آن چیز، همان «امکان استعدادی» است.

پس برهانی که در اینجا مرحوم آخوند اقامه کرده است و محشین هم دربارهٔ آن سکوت کرده‌اند برهان نادرستی است، ولی ما ـ چنانکه دیدیم ـ برهان درست و مستحکم داریم که این برهان از کلمات دیگر خود مرحوم آخوند استنباط می‌شود و چنانکه گفتیم حق این بود که مرحوم آخوند از راهی که بوعلی وارد شده است وارد نمی‌شد.

گفتیم این فصل به طور کلی یک فصل نامنظم و مشوشی است. گذشته از اینکه در عبارتها پس و پیش‌هایی هست که حاجی هم به آن اشاره می‌کند، یک نوع بی‌نظمی‌های دیگری هم در این عبارتها هست و مطالب این فصل احتمالاً به صورت یادداشتهای متفرقه‌ای بوده است که دیگران آنها را به صورت فصل در آورده‌اند. حتی در بعضی از جاها مسلّماً عبارت غلط است که بعد هنگامی که متن را می‌خوانیم توضیح خواهیم داد.

مرحوم آخوند وقتی اثبات کرد که هر حادثی مسبوق به یک امکان و حامل امکان است، در واقع اثبات کرد که در جهان، صورتها، اعراض و نفوس حادث به حدوث زمانی هستند.

آیا هیولای اولی مبدَع است؟

گفتیم[1] در اینجا دو سؤال مطرح است. یک سؤال این است که خود ماده چه حکمی دارد؟ آیا ماده هم حادث زمانی است؟ سؤال دوم این است که آیا امکان استعدادی حادث است یا حادث نیست؟

مرحوم آخوند راجع به ماده که همان مادهٔ اولی یا هیولای اولی است ابتدا نظر بوعلی و امثال او را که می‌گویند هیولای اولی خودش مبدع است بیان می‌کند. طبق این قول، هیولای اولی از این جهت مانند عقول مجرده است ولو اینکه یک وجود بسیار ضعیفی است که اضعف مراتب وجود است، اما به هر حال مبدع است، یعنی حادث زمانی نیست. دلیلش هم واضح است: اگر مادهٔ اولی حادث زمانی باشد، به حکم این برهان که هر حادث زمانی مسبوق به یک امکان استعدادی است که آن امکان استعدادی حامل می‌خواهد، لازم می‌آید هیولای اولی هم هیولی و ماده‌ای داشته باشد و چون «**حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد**»، نقل کلام به آن مادهٔ ماده می‌کنیم. اگر آن ماده هم حادث زمانی باشد، پس آن هم نیاز به ماده‌ای دارد و در نهایت امر یا می‌رسد به ماده‌ای که حادث زمانی نباشد، که در این صورت مادهٔ اولی همان است، و یا به جایی منتهی نمی‌شود که این محال است. پس هیولی باید مبدع باشد. این بود که گفتیم بر خلاف آنچه که برخی اروپاییها و فرنگیها به ارسطو و حتی به بوعلی نسبت می‌دهند، از نظر امثال بوعلی همهٔ عالم مخلوق است. چیزی از عالم که نامش مادهٔ اولی است و اضعف مراتب وجود است، ابداعی است ولی صورت، نفس و اعراض همه حادث زمانی هستند. پس این عالم در جهان بینی امثال بوعلی ترکیبی است از حادث و غیر حادث.

مرحوم آخوند ابتدا همان حرف را ذکر می‌کند ولی مطلبی را که خود در جای دیگری گفته است فراموش نمی‌کند و لهذا می‌گوید: «**الا علی وجه ستقف علیه**»[2]. ایشان بعداً در باب حدوث زمانی عالم اثبات می‌کند که در عین اینکه سلسلهٔ حادثها منقطع نیست و هرچه به عقب برگردیم قبل از حادثی، حادثی بوده است و به جایی منتهی نمی‌شود، در عین حال هیچ امر مبدع هم در عالم طبیعت نداریم.

ایشان تحلیلی در مورد هیولای اولی ارائه داده و می‌گوید هیولای اولی حقیقتی

---

۱. [به پاورقی صفحهٔ ۲۰۰ مراجعه شود.]
۲. اسفار، ج ۳، ص ۵۲.

است که از خود حکم ندارد و حکم آن تابع صورت است. اگر صورتْ حادث باشد، حادث است و اگر صورت قدیم باشد قدیم است و چون تمام صورتها حادث هستند پس هیولی هم همیشه حادث است. این مسئله‌ای است که ایشان در اینجا فقط اشاره‌ای به آن می‌کند.

آیا امکان استعدادی حادث است؟

سؤال دوم این است که آیا امکان استعدادی حادث است یا قدیم؟ مرحوم آخوند در اینجا تصریح می‌کند که چون امکان استعدادی فانی می‌شود حادث هم هست. امکان استعدادیِ هر چیزی با فعلیت یافتن آن چیز تمام می‌شود. مثلاً وقتی می‌گوییم در این نطفه امکان انسانیت هست، این امکان تا وقتی است که فعلیت انسانیت پیدا نشده است؛ وقتی فعلیت انسانیت پیدا شد، آن امکان تبدیل به فعلیت می‌شود. پس ناچار این امکان حادث است. بعد می‌گوید: پس قبل از این امکان که حادث است یک امکان دیگری است و قبل از آن امکان دیگری است «**الی ما لا نهایة له**».

یک اشکال

در اینجا ابهامی و بلکه اشکالی در کلمات مرحوم آخوند هست و ممکن است مطالبی از دیگران داخل متن شده باشد. در مسئلهٔ قبلی که عرض کردیم که آیا هیولی حادث است یا مبدع، مرحوم آخوند ابتدا نظر دیگران را ذکر می‌کند و می‌گوید هیولی مبدع است. [ایشان برای این مطلب دو دلیل مشابه به دنبال هم ذکر می‌کند که در دلیل دوم می‌گوید که] اگر هیولی حادث باشد لازم می‌آید که «**أن یسبق للامکان امکان**».

اولاً این استدلال درست نیست. اگر هیولی حادث باشد لازم می‌آید که این هیولی مسبوق به امکان باشد و آن امکان، محمول یک هیولای دیگر باشد. پس لازم می‌آید که هیولی مسبوق به هیولای دیگر باشد و آن هیولی مسبوق به هیولای دیگری باشد الی غیر النهایه. پس مرحوم آخوند باید این طور می‌گفت که اگر هیولی حادث باشد لازم می‌آید که «**أن یسبق الهیولی هیولی اخر**» یا «**یلزم أن یسبق الهیولی امکان یحمله هیولی اخر الی غیر النهایه**»[1]؛ یعنی لازمهٔ حدوث هیولی، حدوث هیولاهای غیر متناهی است نه

۱. [استاد در هنگام تطبیق درس با متن، عبارت «**أن یسبق للامکان امکان**» را به صورت «**أن یسبق له**

امکانهای غیر متناهی. **ثانیاً** مرحوم آخوند درست پس از آنکه برای اثبات مبدع بودنِ هیولی می‌گوید امکانهای غیر متناهی نمی‌تواند وجود داشته باشد، می‌گوید ولی امکان، خودش حادث است و هر امکانی مسبوق به امکان قبلی است؛ یعنی در فاصلهٔ چند سطر دو عبارتی آمده است که از آنها تناقض در می‌آید. اشکال دوم را به شکلی می‌توانیم توجیه کنیم که بعد عرض می‌کنیم[1] ولی مجموع ایندو با یکدیگر قابل توجیه نیستند و حتماً یک نوع خللی در عبارات از ناحیهٔ دیگران پیدا شده است.

حقیقت امکان استعدادی چیست؟

گفتیم در مورد اینکه امکان استعدادی عین امکان ذاتی هست یا نه، اختلافی در کلمات مرحوم آخوند دیده می‌شود که حاجی می‌خواهد ایندو را با هم جمع کند، ولی چنانکه خواهیم دید توجیه او درست نیست. به هر حال سؤال این است که حال که امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی است، ماهیت آن چیست؟

گاهی از کلمات فلاسفه چنین استفاده می‌شود که امکان استعدادی از مقولهٔ کیف است. در مباحث جواهر و اعراض، خود مرحوم آخوند کیف استعدادی را مثل دیگران یک کیفیت جداگانه گرفته است و تصریح می‌کند که امکان استعدادی از مقولهٔ «کیف» است، در حالی که در اینجا تصریح می‌کند که از مقولهٔ اضافه است. حاجی این طور می‌خواهد میان این دو نظر جمع کند که «استعداد» یک چیز است و «امکان استعدادی» چیز دیگری است؛ یعنی می‌خواهد بگوید که دو چیز وجود دارد: یکی چیزی که قائم به محل است و آن، کیفیت و از مقولهٔ کیف است و دیگر، لازمهٔ این کیفیت است که یک اضافه است. پس اگر می‌گوییم امکان استعدادی، مقصود اضافه‌ای است که لازمهٔ آن کیفیت است.

ولی این توجیه حاجی از جهات دیگر اشکال دارد، از جمله اینکه اگر امکان استعدادی و به تعبیر حاجی استعداد را یک امر عینی و نه یک امر انتزاعی و اضافی بدانیم همان اشکالی که در مورد هیولی گفتیم اینجا هم پیش می‌آید. خود استعداد، حادث است، پس مسبوق به استعداد قبلی است که آن استعداد، استعدادِ استعداد است نه استعداد «مستعدّ له». مثلاً در نطفه که استعداد انسان شدن هست اگر این استعداد که «مستعد له» آن

ــ امکان» تصحیح می‌کنند که ضمیر در «له» به موضوع برمی‌گردد. به صفحهٔ ۲۶۲ (پاورقی ۴) مراجعه شود.]

۱. [استاد این توجیه را بعداً بیان نکرده‌اند.]

انسان است خودش یک کیفیت حادث باشد، مسبوق به استعدادِ استعداد است که آن هم باید مسبوق به استعدادِ استعدادِ استعداد باشد. پس غیر از استعداد صورتها ما بـاید یک سلسله استعدادِ استعداد الی غیر النهایه داشته باشیم، در صورتی که قطعاً چنین چـیزی نیست. ولی اگر امکان استعدادی اضافه باشد، اضافه خفیف المؤونه است[۱].

گفتیم در اینجا بیان آقای طباطبایی بهتر از بیان حاجی است. ایشان بیان بسـیار خوبی دارند که در حاشیهٔ خود در اینجا مطرح کرده‌اند و در ذیل آن نظرات مفیدی را طرح کرده‌اند.

نظر علامهٔ طباطبایی در مورد امکان استعدادی

ایشان می‌فرمایند نسبت امکان استعدادی به هیولی نسبت «جسم تعلیمی» به «جسـم طبیعی» است، یعنی هیولی و امکان استعدادی اصلاً دو چیز نیستند، یک چیز هسـتند. ایشان اشاره می‌کنند به آن مطلبی که شیخ و مرحوم آخوند و دیگران قبول دارند که نسبت جسم طبیعی و جسم تعلیمی نسبت لامتعین و مـتعین است. جسـم تـعلیمی در خـارج، عارض بر جسم طبیعی نیست، بلکه عروض آن، عروض عقلی و تحلیلی است.

این شیء، هم جسم طبیعی است و هم جسم تعلیمی؛ به یک اعتبار جسم طبیعی است و به اعتبار دیگر جسم تعلیمی. اگر صرف جسمیت آن را بدون آنکه متقدر به قدر خاص باشد در نظر بگیریم می‌شود جسم طبیعی. «جسم بودن» اقـتضای تـقدر خـاص ندارد؛ جسم، جسم است، می‌تواند از این اندازه کوچکتر باشد یا بزرگتر، و حتی از آن جهت که جسم است ابا ندارد که غیر متناهی باشد. در جسمیت تقدر نخوابیده است ولی در عین حال این جسم متقدر است. این تقدر یک عارض خارجی نیست که در مرتبهٔ اول، جسم وجود پیدا کرده و در مرتبهٔ دوم مقدار در خارج عارض آن شده باشد. با این نظریه، اشکال در باب امکان استعدادی حل می‌شود یعنی اگر هیولی را مبدع بدانیم امکان استعدادی هم

---

۱. **اشکال:** آن اشکال جنابعالی همچنان باقی است که اگر امکان نوعی اضافه باشد باید نحوهٔ وجودی ولو ضعیف داشته باشد.

استاد: در مثل وجود اضافه اشکالی پیش نمی‌آید، برای اینکه چنانکه گفتیم اضافه خفیف‌المـؤونه است. اینها در باب اضافه معتقدند که اگر می‌گوییم اضافه وجود دارد یعنی به تبع منشأ انتزاع خود وجود دارد و لهذا در بعضی از جاهای دیگر، اضافه را از «معقولات ثانیه» می‌شمارند. ولی دربارهٔ کیفیت این حرف را نمی‌شود گفت؛ نمی‌توانیم یک شیء را از مقولهٔ کیف و در عین حال امر انتزاعی بدانیم.

مبدع است و اگر مبدع ندانیم امکان استعدادی هم مبدع نخواهد بود.

چرا هر چیز، استعداد همه چیز شدن را ندارد؟

البته در اینجا بحث دیگری پیش می‌آید که خود مرحوم آخوند در جای دیگر مطرح کرده است. نطفه استعداد انسان شدن را دارد و استعداد شیء دیگر را ندارد. اگر این مادة المواد که در اینجا هست استعداد همه چیز شدن را دارد، چرا این نطفه فقط استعداد انسان شدن را دارد؟

نظریه‌ای که مرحوم آخوند در اینجا قبول کرده است این است که اگرچه استعداد همه چیز شدن در هیولی هست ولی هر صورتی که عارض هیولی می‌شود مانع همهٔ فعلیتهاست مگر فعلیت خاص. به عنوان مثال اگر انسانی در محوطه‌ای قرار گرفته باشد، این انسان، بالذات می‌تواند از هر طرف این محوطه خارج شود و هیچ کدام تعین ندارد. ولی اگر دور این انسان را دیوار کشیدیم و همهٔ راهها جز یک راه را بستیم، فقط از یک راه می‌تواند خارج بشود. خود ماده‌ای که در نطفهٔ انسان هست، بالذات برای همه چیز شدن استعداد دارد، چون مادهٔ اولی استعداد همه چیز را دارد، اما این ماده الان متلبس به صورتی است که همهٔ راهها را بر همهٔ صورتها جز صورت انسانیت بسته است. پس این تعینی که برای ماده پیدا می‌شود به تبع صورت قبلی است و اشکال به این نحو حل می‌شود. این هم یک مسئله.

آیا امکان استعدادی اضافهٔ میان موجود و معدوم است؟

مرحوم آخوند در اینجا اشکال مهمی را طرح کرده است که قبلاً هم به آن اشاره کردیم و آن این است که امکان استعدادی یک اضافه است و اضافه یعنی نسبت. نسبت یعنی چیزی که نیاز به دو طرف دارد. پس در طبیعت، میان آنچه هست و آنچه می‌خواهد بشود یک نسبتی برقرار است. مثلاً میان دانهٔ گندم و بوتهٔ گندم نسبتی هست که آن نسبت میان هستهٔ خرما و درخت خرما نیست. این هستهٔ خرما الان حامل امکان استعدادی است و امکان استعدادی، اضافه است. پس الان این هستهٔ خرما حامل اضافه است؛ حامل اضافهٔ میان هستهٔ خرما که موجود است و درخت خرما که معدوم است. مگر اضافه میان موجود و معدوم امکان دارد؟ اضافه، نسبت میان دو چیز است. آیا می‌شود طرفین نسبت وجود نداشته باشد ولی نسبت وجود داشته باشد؟ این مثل آن است که قضیه‌ای

موضوع و نسبت داشته باشد ولی محمول نداشته باشد یا محمول و نسبت داشته باشد ولی موضوع نداشته باشد.

مرحوم آخوند در اینجا این‌طور جواب می‌دهد که مقولۀ مضاف گرچه دو طرف دارد ولی در عالم ذهن دو طرف دارد. در تعریف مقولۀ مضاف گفته‌اند که اضافه، متکرر الطرفین است به طوری که «ان عُقلا عُقلا معاً»؛ یعنی به حیثی است که تعقل هر یک از دو طرف متضایفین، مستلزم تعقل دیگری است و تعقل یکی بدون تعقل دیگری محال است، مثل ابوت و بنوت. ولی این مخصوص به ظرف ذهن است و به عالم خارج ارتباط ندارد. همچنین دو طرف اضافه، طوری هستند که بالقوه و نیز بالفعل متکافیء هستند یعنی اگر یکی بالقوه باشد دیگری هم بالقوه است و اگر یکی بالفعل باشد دیگری هم بالفعل است: «**المتضایفان متکافئان قوة و فعلاً**».

ایراد وجیه علامۀ طباطبایی

اینجا باز آقای طباطبایی ایراد خوب و صحیحی گرفته‌اند. البته به این عبارت که من عرض می‌کنم نگفته‌اند ولی مقصودشان این است که میان «مقولۀ مضاف» و اضافۀ به معنای مطلق «نسبت»، فرق است. گاهی می‌گوییم اضافه، و مقصود، اضافۀ مقولی است یعنی آن اضافه‌ای که حکما آن را یکی از مقولات دهگانه دانسته‌اند. آن اضافه، اضافۀ متکرر الطرفین است. در مورد اضافۀ مقولی این حرف شما درست است که تکرر طرفین [و نیاز داشتن به دو طرف] مربوط به عالم ذهن است.

اما بحث ما دربارۀ اضافۀ به معنای نسبت است. وقتی می‌گوییم «زید قائم»، میان زید و قیام نسبتی هست که کسی آن را از مقولۀ اضافه نمی‌داند. ولی به معنای دیگری در اینجا اضافه هست، چون نسبت هست. نسبت، رابط است و رابط، دو طرف می‌خواهد. بله، اگر نسبت در ذهن باشد، دو طرف نسبت هم باید در ذهن باشد ولی اگر در خارج باشد، دو طرف نسبت هم باید در خارج باشد. اگر دو طرفْ اعتباری است، نسبت هم اعتباری است و اگر دو طرف عینی است، نسبت هم عینی است؛ اگر دو طرف بالقوه است نسبت هم بالقوه است و اگر بالفعل است نسبت هم بالفعل است. بنابراین وقتی [در بحث امکان استعدادی] می‌گوییم یک شیء خارجی با شیئی که معدوم است در خارج نسبت دارد، چه معنایی دارد که حال با آینده ارتباط داشته باشد؟

مرحوم آخوند اصل این نظر آقای طباطبایی را قبول دارند و در واقع ایراد آقای

طباطبایی با استفاده از نظرات خود مرحوم آخوند بیان شده است ولی به هر حال ایـراد آقای طباطبایی وارد است.

ایشان در ادامه می‌گویند لازمهٔ اثبات امکان استعدادی این است که ما گسستگی میان گذشته و حال یا حال و آینده را از میان می‌بریم. امکان استعدادی یعنی یک رابط میان حال و آینده و میان گذشته و حال که آنها را به هم پیوند داده است و قهراً نوعی اتحاد میان اینها برقرار است. آنوقت این سؤال پیش می‌آید که امکان استعدادی چطور می‌تواند میان دو چیزی که یکی از آنها وجود ندارد پیوند و اتصال برقرار کند و آنها را با یکدیگر متحد کند؟ پس از اساس باید فکر دیگری کرد. آنوقت خود آقای طباطبایی بیان دیگری دارند که اگر مقتضی شد در جلسهٔ بعد آن را مطرح می‌کنیم[1] و الا در جای خودش در مورد آن بحث خواهیم کرد.

تفاوت میان عرض و صورت و نفس

بعد مرحوم آخوند بحثی تحت عنوان «تنبیه» مطرح می‌کنند. این «تـنبیه» تـذییلی بـر همین فصل است. در این فصل همین‌قدر در ضمن مثال گفته شد که آن چیزهایی که حادث است نفس، صورت و عرض است. ایشان در این «تنبیه» می‌خواهد به فرق میان صورت و نفس اجمالاً اشاره‌ای داشته باشد. مرحوم آخوند بحث عرض را در اینجا اصلاً مطرح نمی‌کند ولی در جای دیگر بیان خواهد شد که فرق میان عرض و صورت چیست. عرض و صورت این وجه اشتراک را دارند که حالّ در ماده و به تعبیر دیگر حالّ در یک موضوع هستند و وجودشان نحوه وجودی است که نیازمند به یک موضوعی است ولی در عین حال با یکدیگر متفاوتند. عرض نیاز دارد به موضوعی که آن موضوع از آن بی‌نیاز است ولی صورت در موضوعی حلول دارد که آن موضوع هم به آن نیازمند است و بلکه نیاز موضوع صورت به صورت، از نیاز صورت به موضوعش بیشتر است.

فرق میان صورت و نفس چیست؟ با اینکه نفس هم خودش به اعتباری صـورت است اما با صورت متفاوت است. این تفاوت را با این تعبیر بیان مـی‌کنند کـه صـورت، فعلیتی است که برای ماده پیدا می‌شود و در ماده است. صورت در ماده حلولِ سریانی دارد به این معنا که به سریان خود ماده و به تبع خود ماده، در ماده ساری است. ولی نفس در

۱. [این بحث در جلسهٔ بعد مطرح نشده است.]

عین اینکه تعلق به ماده دارد در ماده نیست. اینجا همین مقدار فقط اشاره می‌کنند ولی مرحوم آخوند در مباحث جواهر و اعراض **اسفار** فصلی باز کرده‌اند و در آنجا این مسئله مطرح است ـ و این مسئله در مباحث نفس هم آمده است ـ که نحوهٔ تعلق نفس به مادهٔ خودش که همان بدن است چگونه است. صورت که به ماده تعلق دارد «فی الماده» است، ولی نفس که به ماده تعلق دارد فقط «مع الماده» است؛ به بیان دیگر در مورد رابطهٔ نفس و مادهٔ آن یعنی بدن رابطهٔ «فیئیّت» صدق نمی‌کند بلکه «معیّت» صدق می‌کند.

دو جهت احتیاج به ماده

مرحوم آخوند سپس امر دیگری را بیان می‌کند و آن امر ـ که در ضمن آن، بحث عرض را اصلاً مطرح نکرده است ـ این است که احتیاج به ماده، ممکن است از دو جهت باشد: یک جهت احتیاج این است که ماده «مرجح» وجود اموری است که نیاز به ماده دارند، یعنی همانکه ما از آن تعبیر به «شرط وجود» می‌کنیم. علت تامه، تام الفاعلیه است ولی امر نیازمند به ماده، احتیاج دارد به شرطی که آن شرط، «مرجح وجود» آن باشد. وقتی این شرط، مرجح وجود شیء شد، وجودش از ناحیهٔ واجب الوجود افاضه می‌شود. بنابراین اموری که احتیاج به ماده دارند، چه عرض، چه صورت و چه نفس، جهت نیازشان به ماده این است که احتیاج به یک «مرجح وجود» دارند.

علاوه بر این نیاز، صورت (و همچنین عرض) از یک جنبهٔ دیگر به ماده نیاز دارند. این جنبهٔ دیگر همان بحثی است که در اوایل طبیعیات **منظومه** هم تحت عنوان «تلازم ماده و صورت» آمده است. در آنجا بیان می‌کنند که ماده و صورت هر کدام از چه جهتی به یکدیگر نیاز دارند. می‌گویند صورت، مقوم است و بنابراین احتیاج ماده به صورت در «تقوم» است، اما احتیاج صورت به ماده در «تشخص» است. مقصود از «تشخص» در اینجا آن تشخص مصطلح نیست، بلکه مراد «عوارض مشخِّصه» است. عوارضی که برای صورت پیدا می‌شود تابع خصوصیات ماده است. اینجا همین قدر می‌گوید که پس همهٔ این امور، نیازمند ماده هستند از جنبهٔ مرجح وجود بودن ولی صورت یک نیاز دیگری هم دارد و آن این است که از جهت تشخص هم نیازمند به ماده است. بعد ایشان می‌فرماید که نفس فقط از جنبهٔ اول نیاز به ماده دارد و اضافه می‌کند که نحوهٔ احتیاج و تعلق نفس به بدن و رابطهٔ میان نفس و بدن از جمله مسائلی است که در مباحث نفس خواهد آمد.

در آخر «تنبیه» اشاره می‌کنند به مطلبی که چندان نیاز به توضیح نداشت و آن این

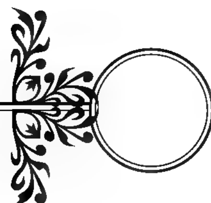
است که امکانی که ما در مورد مادیات گفتیم و اسمش را «امکان استعدادی» گذاشتیم فقط در مادیات و در حادثات زمانی وجود دارد ولی در مبدعات و در مجردات وجود ندارد. امکان در مجردات همان امکان ذاتی است که صرفاً یک مفهوم عقلی محض است و هیچ عینیت خارجی ندارد.

تعبیر «مرجح»

خوب است در اینجا به نکته‌ای اشاره کنیم. مرحوم آخوند چنین تعبیر کردند که نفس و صورت نیازمند به ماده هستند از آن جهت که ماده مرجحی برای وجود آنهاست. بهتر این بود که کلمهٔ «مرجح» را در اینجا به کار نمی‌بردند چون «مرجح» در جایی گفته می‌شود که نسبت یک شیء با دو شیء مساوی است و یک امری این نسبت را به یک طرف افزایش [و سوق] می‌دهد. اگر کلمهٔ مرجح را در مورد مقتضی وجودِ شیء در باب علل به کار ببریم درست است، چون مقتضی همان چیزی است که مقتضا را افاضه می‌کند. شرایط، خصوصاً شرایطی که به قابلیت قابل برمی‌گردد مثل امکان استعدادی که در اینجا مطرح است، تازه شیء را به سر حدّ امکان می‌رساند. گفتیم این گونه ممکن الوجودها ممکن الوجود تعلقی هستند به این معنا که اگر مادهٔ خاصی که امکان استعدادی آن را ندارد موجود نباشد، ممتنع الوجود هستند. پس همهٔ این شرایط که فراهم می‌شود تازه می‌رسد به مرحلهٔ امکان. پس اگر بگوییم ماده، شرطی است که با آن شرط، امکانِ وجود حاصل می‌شود بهتر است از اینکه بگوییم ماده «مرجح» است. مرجح در ناحیهٔ علل فاعلی به کار می‌رود. به هر حال تعبیری است که ایشان کرده‌اند و مسئلهٔ مهمی نیست.

تقدم فعل بر قوه

جلسهٔ هفدهم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی أن الفعل مقدم علی القوة

«إن الفصول الماضیه أوهمت أنّ القوة...»[1].

این بحث با اینکه به عنوان فصلی مستقل آورده شده است، دنبالهٔ بحث گذشته است. ما در بحث گذشته گفتیم که «**کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**». قبل از هر حادثی قوهٔ آن و نیز ماده‌ای که حامل آن قوه است وجود دارد. پس ما در واقع تقدم قوه را بر فعلیت اثبات کردیم که ضمناً اثبات تقدم ماده بر صورت هم بود، چون وقتی فعلیتِ آینده را نسبت به امکان می‌سنجیم می‌گوییم فعلیت، و وقتی نسبت به ماده می‌سنجیم می‌گوییم «صورت». پس، از بحث گذشته چنین نتیجه گرفته شد که قوه بر فعلیت، و نیز ماده بر صورت تقدم دارد. حال سؤال این است که آیا مطلب از این قرار است که همیشه و از هر لحاظ ماده مقدم بر صورت است و قوه مقدم بر فعلیت؟ البته مرحوم آخوند بحث را تحت عنوان تقدم صورت بر ماده طرح نکرده است بلکه فقط تحت عنوان تقدم فعلیت بر قوه بحث کرده است.

ایشان می‌گویند کسی نباید چنین برداشت کند که قوه بر فعلیت تقدم مطلق دارد،

---

۱. اسفار، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۷، ص ۵۶.

بلکه فعلیت بر قوه به انحایی از تقدم، متقدم است و قوه بر فعلیت به نوع خاصی از تقدم متقدم است. قوه بر فعلیت، تقدم زمانی دارد؛ یعنی قوهٔ هر چیزی اگر با فعلیتِ همان چیز مقایسه شود بر آن تقدم زمانی دارد. یک شیء در زمان اول بالقوه است و در زمان دوم فعلیت پیدا می‌کند. مثلاً یک درخت در زمان قبل، بالقوه بوده است و در زمان بعد بالفعل شده است. پس در امور جزئی و در امور خاص اگر در نظر بگیریم، مطلب از این قرار است. ولی اگر قوه و فعلیت را از لحاظهای دیگر مقایسه کنیم، انحای تقدم برای فعلیت بر قوه و به تعبیر دیگری که ما گفتیم برای صورت بر ماده وجود دارد.

انواع تقدم فعلیت بر قوه

۱.تقدم بالزمان

یکی از آن تقدمها تقدم زمانی است. همان طور که قوه بر فعلیت تقدم زمانی دارد، فعلیت هم بر قوه تقدم زمانی دارد، به این معنا که قوه بر فعلیتی تقدم زمانی دارد و باز این فعلیت بر قوهٔ دیگری تقدم زمانی دارد و آن قوه بر فعلیت دیگر و آن فعلیتْ بر قوهٔ دیگر. پس تقدم زمانی یک طرفه نیست، دو طرفه است. مثلاً الف قوهٔ ب شدن دارد، پس قوهٔ ب شدن تقدم دارد بر فعلیت ب شدن؛ ولی همین قدر که شیء ب شد، به واسطهٔ ب شدن استعداد ج شدن در آن پیدا می‌شود، یعنی بعد از این فعلیت یک قوهٔ جدید پیدا می‌شود. پس فعلیت ب بر قوهٔ ج شدن تقدم دارد و باز این قوه بر فعلیت ج تقدم دارد.

۲.تقدم بالعلیه

آیا فعلیت، علت قوه است یا قوه علت فعلیت؟ در اینجا باید به بحثی که فلاسفه در باب علت و معلول و نیز در باب ماده و صورت مطرح می‌کنند اشاره کنیم. در آنجا می‌گویند صورت برای ماده «شریکة العلة» است؛ یعنی هر صورت برای مادهٔ خود به منزلهٔ «جزء علت» است. پس نسبت میان صورت و ماده، به وجهی نسبت میان علت و معلول است. هر قوه‌ای همیشه در پناه یک فعلیت وجود دارد و قوهٔ محض نمی‌تواند وجود داشته باشد. اگر می‌گوییم در الف قوهٔ ب هست، این قوه در ضمن فعلیت الف و در پناه علیت الف موجود است. پس اگر فعلیت الف نبود، این قوه وجود نداشت و فعلیت الف به منزلهٔ علت این قوه است. پس هر قوه‌ای همراه یک فعلیت و در پناه یک فعلیت وجود دارد که نسبت آن فعلیت به این قوه، نسبت علت به معلول و به تعبیر دیگر نسبت «جزء العله» یا

«شریکة العلة» به معلول است. پس فعلیت از این نظر بر قوه «تقدم بالعلیه» دارد.

۳. تقدم بالشرف

از انحاء دیگر تقدم «تقدم بالشرف» است. در اینجا قهراً مسئلهٔ «خیر و شر» مطرح می‌شود: آیا قوه خیر است یا فعلیت؟ این امری است تقریباً در حد وضوح که فعلیت، خیر از قوه است و هیچ خیریتی در قوه نیست. قوه اگر خیریتی داشته باشد به تبع فعلیت خودش است، نه اینکه بذاته خیریت داشته باشد. بلکه همان‌طور که در باب خیر و شر اثبات شده است، شریت‌ها همیشه از قوه‌ها پیدا می‌شود. اگر در عالم، فقط فعلیت محض می‌بود و هیچ قوه‌ای نمی‌بود، شری در عالم وجود نداشت.

دو مقوم شرّیت

در فصل بعد هم گفته خواهد شد که «شر» عبارت است از عدم چیزی که شأنیت و قوهٔ آن وجود دارد ولی فعلیتش وجود ندارد. مثلاً ما جهل را شر می‌گوییم. جهل از آن جهت شر است که قوه و استعداد و امکان علم در یک جا هست ولی فعلیت علم در آنجا نیست. اگر استعداد علم بود و تبدیل به فعلیت شده بود دیگر جهل نبود، پس شر هم نبود. همچنین اگر فعلیت علم نبود و استعداد علم هم نمی‌بود باز هم شر نبود.

این دیوار جاهل است، ولی عالم نبودن دیوار شر نیست، چون امکان عالم شدن برای دیوار وجود ندارد. شما وقتی در یک جامعهٔ انسانی ببینید که انسانهایی جاهل مانده‌اند، آن را شر و بدبختی تلقی می‌کنید ولی این امر را که گوسفندان یک گله جاهل مانده‌اند شر حساب نمی‌کنید، چون در آنها امکان عالم شدن نیست. پس جهل از آن جهت شر است که نبودِ علم است با امکان بودِ علم، که ایندو مقوم شریت است.

شر از قوه برمی‌خیزد

نوع دیگر شرور، شروری است که به اصطلاح از «وجود بالقیاس» پیدا می‌شود، مثل آنجا که یک امر وجودی به سبب تزاحمهایی که در عالم طبیعت وجود دارد منشأ عدم دیگری می‌شود و ما آن امر وجودی را «شر» می‌نامیم. مثلاً می‌گوییم تگرگ شر است، زیرا محصولات کشاورزی و گلها و درختها را از بین می‌برد. آیا اگر در عالم ما امکان استعدادی وجود نمی‌داشت و هیچ چیزی در هیچ چیزی اثر نمی‌گذاشت، باز هم تگرگ شر می‌بود؟

اگر استعداد، وجود نداشت، با آمدن تگرگ هیچ شکوفه‌ای از بین نمی‌رفت و مثل آن بود که تگرگ روی سنگها فرود آمده باشد. اگر در عالم، استعداد پذیرندگی نمی‌بود، وجود هیچ چیزی برای هیچ چیزی شر نمی‌بود، چون هیچ چیزی در هیچ چیز دیگری اثر نمی‌گذاشت. پس شر از امکان برمی‌خیزد و فعلیتها از آن جهت که فعلیت‌اند خیر محض هستند. شر از عدم برمی‌خیزد و عدمها تا پای امکان در میان نباشد، نیستند.

البته نمی‌خواهیم بگوییم امکانها شرّ مطلقند. در این دنیا خیرات هم از امکان استعدادی بر می‌خیزد ولی امکان استعدادی و ماده و هیولی که به قول این آقایان باب خیرات را در این عالم فتح می‌کند ملازم با امکان شرور هم هست. پس امکان همان‌طور که باب خیر را باز می‌کند، باب شر را هم باز می‌کند.

به هر حال فعلیت تقدم بالشرف بر قوه دارد. البته در اینجا ممکن است ایرادی مطرح شود که مرحوم آخوند تحت عنوان «وهمٌ و اندفاعٌ» متعرض آن می‌شوند که بحث خوبی هم هست[1].

۴.تقدم بالحقیقه

نوع دیگر از تقدم «تقدم بالحقیقه» است. تقدم بالحقیقه اصطلاحی است که مرحوم آخوند جعل کرده است و ظاهراً قبل از ایشان کس دیگری در باب انحاء تقدم، نامی از آن به میان نیاورده است. «تقدم بالحقیقه» یعنی اینکه یک شیء در حقیقتْ بودن و در تحقق، مقدم بر دیگری باشد. مثلاً ماهیت حقیقت دارد و وجود هم حقیقت دارد ولی ماهیت به تبع وجود حقیقت دارد نه مستقل از وجود. پس وجود، تقدم بالحقیقه بر ماهیت دارد. فصل و جنس مثال دیگری است. فصل حقیقت دارد و جنس هم حقیقت دارد ولی جنس متقوم به فصل یعنی در ضمن فصل است. پس فصل احق به حقیقت بودن است از جنس و بنابراین بر جنس تقدم بالحقیقه دارد.

همان نسبتی که میان جنس و فصل هست، میان ماده و صورت و همچنین میان قوه و فعلیت هم هست. به بیان دیگر، فعلیتْ نسبت به قوه احق به تحقق است و بلکه قوه اساساً امری است که اصل تحقق آن محل کلام است که آیا اصلاً تحقق دارد و یا یک امر عدمی محض است.

۱. [این بحث در صفحهٔ بعد می‌آید.]

البته در اول فصل مرحوم آخوند مطلبی را طرح کرده و آن را خیلی دنبال نکرده چون جایش اینجا نبوده است. ایشان می‌گوید در میان قدما کسانی به تقدم مطلق ماده بر صورت قائل بوده‌اند و نظریات دانشمندان خیلی قدیم را ذکر می‌کند.

بعضی از آنها گفته‌اند که در ابتدا فقط ماده‌ای وجود داشته، بدون آنکه صورتی وجود داشته باشد و این ماده در یک حال بی‌صورتیِ مطلق بوده است. بعد برای موجودی نفس‌مانند این فکر پیدا شد که ماده را تدبیر کند، اما نتوانست. (اینها حرفهای افسانه‌وار است) خدا دید که این کاری است که شده و نفس نمی‌تواند از عهدهٔ آن بر بیاید، پس خودش به آن موجود کمک کرد، ماده را تدبیر نمود و سر و صورتی به عالم داد. پس این قول قائل به تقدم مطلق ازلی ماده است که بعدها در لایزال صورتی پیدا شده است.

این نظریه در میان یونانیان قدیم وجود داشته که افکار مخصوصی داشته‌اند که نه می‌شود گفت که آنها مادی بوده‌اند و نه می‌شود گفت الهی بوده‌اند؛ هم فکرهای الهی داشته‌اند و هم فکرهای مادی. ولی حکمای اسلامی معتقدند که اصلاً هیچ وقت نبوده است که مادهٔ لَختی بدون صورت وجود داشته باشد، بلکه همیشه ماده در کنار صورت وجود داشته است.

مرحوم آخوند نظرات دیگری را هم مطرح می‌کند. برخی گفته‌اند اصل عالم، ماده‌ای به صورت ذرات صغار صلبه بوده و در ازلْ این ماده، بی‌نظم و ترتیب در حال حرکت بوده است و صورتی هم در کار نبوده است، تا اینکه یک وقت «اتفاق» باعث شد این ذرات به یکدیگر بپیوندند و بدین ترتیب صورت و قوه و امثال آن پیدا شد و الا از اول ماده‌ای بود بدون قوه و صورت.

مرحوم آخوند پس از نقل این اقوال می‌گوید بعد از اینکه ما مسئلهٔ ماده و صورت را به آن شکل اثبات کردیم چنین اموری محال است و بنابراین چنین چیزهایی نبوده است.

آیا «شر بالقوه» خیر از «شر بالفعل» است؟

در تتمهٔ این فصل، مرحوم آخوند مطلبی را تحت عنوان «وهم و اندفاع» مطرح می‌کنند که در واقع یک اشکال و جواب است.

[مستشکل] می‌گوید ما قبول نداریم که هر فعلیتی بر قوهٔ خودش فضیلت دارد. گاهی بر عکس است؛ یعنی قوه، خیر از فعل است و فعل، شر از قوه است، زیرا خود شر ممکن است بالفعل باشد و ممکن است بالقوه باشد. آیا «قوهٔ شر» بهتر است یا «فعلیت

شر»؟ آیا می‌توانیم بگوییم فعلیت ظلم اشرف از قوه ظلم است؟

مرحوم آخوند جواب می‌دهد که اصل سخن شما درست است ولی اگر همین را خوب تحلیل کنید، می‌بینید که حتی در اینجا هم در نهایت امر، باز شریت به عدم و قوه بر می‌گردد و خیریت به وجود و فعلیت.

ما برای توضیح پاسخ مرحوم آخوند باید مطالبی را عرض کنیم. گفتیم فلاسفه می‌گویند که شرور به اعدام، و خیرات به وجودات منتهی می‌شوند. تحلیل این امر ساده است و مکرر هم گفته‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

اما در جاهایی مثل اینجا و حتی در مبحث «خیر و شر»، مرحوم آخوند این مطلب را مکرر می‌گوید که «منشأ همهٔ شرور قوه است». ایشان در مورد هیولای اولی که قوهٔ محض است گاهی چنین تعبیر می‌کند که هیولی منبع ظلمات و منشأ شرور است و تمام شرور و ظلمات از هیولای اولی سرچشمه می‌گیرد. این را ممکن است بگوییم از یک نظر درست است، برای اینکه ما دیدیم که شر در جایی است که عدم باشد ولی نه عدم مطلق، بلکه عدم چیزی که شأنیت وجود دارد. اگر چیزی شأنیت وجود نداشته باشد، شریتی هم ندارد، مثل جاهل بودن دیوار که قبلاً توضیح دادیم. پس این سخن که می‌گویند شر به عدم برمی‌گردد ولی عدمی که توأم با قوه باشد و به بیان دیگر عدمی که شأنیت داشته باشد (عدم ملکه) نه عدم مطلق، سخن درستی است.

اگر هر موجودی هر چه نداشت استعدادش را هم نمی‌داشت، یعنی همه چیز بالفعلِ محض بود، دیگر شری در عالم نمی‌بود. در شرور اضافی مثل ظلم، وقتی موجودی به موجود دیگر شر وارد می‌کند، اگر در موجود دوم، استعداد پذیرش شر نمی‌بود شری پدید نمی‌آمد. اگر استعدادی نبود، معنایش این بود که با هیچ یک از تیغهای عالم هرگز رگ گردنی بریده نمی‌شد. بنابراین، این هم حرف درستی است که استعداد است که شرور را به وجود آورده است.

اشکال حاجی در مورد رابطهٔ هیولی و خیر

حاجی فی‌الجمله از این حرفها منافات فهمیده و در مقام توجیه برآمده است. می‌گوید هیولای اولی را نمی‌شود شر محض دانست، چون همان‌طور که اگر هیولای اولی نبود شری نبود، همچنین اگر هیولایی نبود خیرات عالم طبیعت هم نبود. برکات و خیرات هم که در این عالم پیدا می‌شود، به علت همین استعداد است؛ یعنی اگر در موجودات، قوه و

استعداد دگرگون شدن نمی‌بود، عالم به همان حالت یکنواخت خودش بود و هیچ خیر و فیضی و هیچ امر جدیدی در آن پیدا نمی‌شد. دیگر نه موجودی رشد می‌کرد و نه علمی در این عالم پیدا می‌شد. علت اینکه اینهمه خیرات و فیضها پیدا می‌شود باز همین هیولای اولی است. پس به عقیدهٔ حاجی ما هیولای اولی را نمی‌توانیم شر مطلق بدانیم.

پاسخ اشکال

بیانی که مرحوم آخوند در اینجا دارد دقیقتر و عمیقتر از این مطلب است و یک بیان تحلیلی است. این هر دو درست است که اگر هیولای اولی نبود شری در عالم نبود و نیز اگر هیولای اولی نبود خیرات هم در این عالم پیدا نمی‌شد، ولی در مقام تحلیل باید تعلیل کرد که هر کدام از خیریت و شریت از کجا پیدا شده است.

اگر هیولای اولی خیر است از چه جهت خیر است؟ هیولای اولی از آن جهت خیر است که منشأ فعلیتهاست؛ پس خیریتش را به واسطهٔ فعلیتها دارد. اما آیا هیولای اولی چون منشأ برکات است «خیر بالذات» است؟ هیولای اولی این خیریت خودش را از راه آن فعلیتها کسب کرده است، بنابراین «خیر بالعرض» است؛ خیر بالذات آن فعلیتهاست.

ولی در مورد شر وقتی که نگاه کنیم، می‌بینیم که شریت در «عدم من شأن» است و «عدم من شأن» یعنی خود هیولی. پس شریت هیولی، بالذات است چون بازگشت هیولی به عدم است. پس شریت هیولای اولی و شریت قوه، بالذات است ولی خیریت قوه، بالعرض است.

پاسخ به اشکال در مورد خیر بودن «شر بالقوه» از «شر بالفعل»

حال باز می‌گردیم به آن اشکال که آیا «قوهٔ شر» از «فعلیت شر» خیر است؟ آیا فعلیت یک شر نسبت به قوهٔ آن شر، شر است؟ مرحوم آخوند می‌گوید اگر شما در اینجا هم تحلیل کنید می‌بینید که خیریت به فعلیت و وجود بر می‌گردد و شریت به عدم و قوه برمی‌گردد. شما به ظلم مثال زدید و گفتید قوهٔ ظلم، خیر است از فعلیت ظلم.

در اینکه ظلم ظالم شر است بحثی نیست ولی می‌خواهیم بدانیم که شریت ظلم از کجا آمده است؟ مرحوم آخوند می‌گوید ظلم که [شر] است دو حیثیت دارد. [یکی این حیثیت که یک فعلیت است و دیگر این حیثیت که منشأ نفی کمال می‌شود. ظلم از آن جهت که فعلیت است شر نیست.] آیا قوه و نیرو داشتن ظالم شر است؟ اراده داشتن ظالم

شر است؟ برندگی تیغ ظالم شر است؟ ظلم از هیچ یک از این جهات شر نیست. پس شریت آن از چیست؟

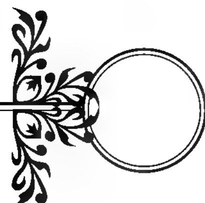
شریت ظلم از آن جهت است که این قوه و نیرو و این اراده و این برندگی، منشأ نفی حیات ـ که یک کمال و فعلیت است ـ از موجود دیگر می‌شود؛ یعنی شریتِ خود را به واسطهٔ منشأیتش برای عدم دارد. فعلیت شر از آن جهت شر است که منشأ عدم است. این قوهٔ شر که شما می‌گویید از فعلیت شر، خیر است، در واقع عدم آن عدم است. پس «قوهٔ شر از فعلیت شر خیر است»، یعنی «عدم آن عدم از خود آن عدم خیر است» و «عدمِ عدم» می‌شود وجود. هر عدمی از «عدمِ عدم» شر است، چون «عدمِ عدم» خیر است. پس در نهایت به این بر می‌گردد که وجود از عدم خیر است. پس باز هم وقتی که ما تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که در همین مثالی هم که شما مطرح کردید، در آخر کار، شریت به قوه باز می‌گردد و خیریت به وجود[۱].

---

۱. سؤال: آیا منشأیت عدم، هم امری وجودی است و هم شر؟
استاد: منشأیت عدم، بالذات خودش خیر است، چون منشأیت، بالذات فعلیت است. ولی منشأیت عدم به خاطر عدم به شریت متصف می‌شود.

متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام تدریس)



فصل ۱۰

فی الحرکة و السکون[۱و۲]

فإنّهما يشبهان القوّة و الفعل و هما بالمعنى الأعم من عوارض الموجود بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود فی عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصاً طبيعياً أو تعليمياً.

فنقول: الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه و إمّا بالقوّة من كلّ جهة، و هذا غير متصور فی الموجود إلّا فيما كان له فعليّة القوّة، فيكون فعله مضمّناً فی قوّته، و لهذا من شأنه أن يتقوّم و يتحصّل بأىّ شیء كان كالهيولى الأولى. و إمّا بالفعل من جهة و بالقوّة من جهة أُخرى، و لا محالة ذاته مركّبة من شيئين بأحدهما بالفعل و بالآخر بالقوّة، و له من حيث هو بالفعل سبق ذاتی على ما له من حيث هو بالقوة، و ستعلم عن أنّ جنس الفعل له التقدم على جنس القوّة بجميع أنحاء التقدم. ثمَّ القسم الأوّل الّذى هو بالفعل من كلّ وجه الّذى لايمكن عليه التغير و الخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً، و مع بساطته لابد أن يكون كلّ الأشياء و تمام الموجودات كلّها كما سنبرهن عليه. و الّذى هو بالفعل من وجه و

۱. الاسفار الاربعه، دورهٔ نه جلدی، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۰.

۲. [همان‌طور که قبلاً ذکر شد، نوار جلسات اول و دوم موجود نیست و لذا توضیحات استاد در هنگام تطبیق درس بر متن از سه صفحهٔ بعد آغاز می‌شود.]

بالقوّة من وجه له من حيث هو بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره و إلّا لم يكن ما بالقوّة ما بالقوّة، و هذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة، و الخروج بالمعنى الأعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات، فإنّه لا مقولة إلّا و فيها خروج عن قوّة لها إلى فعل لكنَّ المصلح عليه فى استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لا دفعة فهو المسمّى بالحركة، و عدم ذلک الخروج عن الموضوع القابل هو المسمّى بالسكون؛ فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجى أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لا دفعة و كلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة.

و ليس لک أن تقول: الدفعة عبارة عن الحصول فى الآن، و الآن عبارة عن طرف الزمان، و الزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة و هو جزء هذا التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء فى تعريف نفسه و هو الدور المستحيل، و كذلک إذا قلنا يسيراً يسيراً أو بالتدريج فإنّ كلا منهما لايعرف إلّا بالزمان الّذى لا يعرف إلّا بالحركة.

لأنا نقول كما قال بعض الفضلاء: إنّ تصوّرات هذه الأُمور أى الدفعة و التدريج و نحوه بديهيّة بإعانة الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان و الآن فذلک هو المحتاج إلى البرهان، فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأُمور ثمّ يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللّذين أحدهما مقدارها و الآخر طرف مقدارها و هما سببا هذه الأُمور الأوّلية التصوّر. و هكذا حال كثير من الأُمور الّتى هى ظاهرة الإنيّة خفية الماهية و حينئذ لا يلزم الدور. و هذا الجواب ممّا ذكره صاحب المطارحات، و استحسنه الإمام الرازى فى المباحث المشرقيّة لكنّ المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لاشتماله على دور خفى إذ لابد أن يعتبر فى تلک الأُمور الإنطباق على أمر ممتد تدريجى الحصول و لذلک قال الشيخ فى الشفاء: جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى ان سلک مسلکاً آخر؛ فالقدماء عدلوا عن ذلک فقالوا: الحركة ممكن الحصول و كلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمال لذلک الشيء فإذن الحركة كمال لما يتحرّک، و لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّه لا حقيقة لها إلّا التعدى إلى الغير و السلوک إليه، فما كان كذلک فله لا محالة خاصيتان إحداهما إنّه لابد هناک من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجّهاً إليه. الثانية إنّ ذلک التوجّه مادام كذلک فإنّه بقى منه شيء بالقوّة فإنّ المتحرّک إنّما يكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلک فقد بقى منه

شيء بالقوّة؛ فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، و بأن لايكون الّذى هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل. و أمّا سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإنّ الشيء إذا كان مربعاً بالقوّة صار مربعاً بالفعل فحصول المربعية هى من حيث هى لايوجب أن يقتضى و يستعقب شيئاً. و أيضاً فعند حصوله لايبقى منه شيء بالقوّة.

فإذا عرفت هذا فنقول: الجسم إذاكان فى مكان و هو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه إمكانان: أحدهما الحصول فى ذلک المكان و الثانى إمكان التوجه إليه، و قد سبق أنّ كلّ ما يكون ممكن الحصول فإنّ حصوله يكون كمالا له. فـإذن التـوجه إلى ذلک المطلوب كمال، لكنّ التوجه إلى المطلوب متقدّم لا محالة على حصول المـطلوب و إلّا لم يكن الوصول إليه على التدريج و كلامنا فيه؛ فإذن التوجه كمال أول للشيء الّـذى بالقوّة لكن لامن كلّ وجه فإنّ الحركة لاتكون كمالا فى جسميته و إنّما هى كمال له من الجهة الّتى هو باعتبارها كان بالقوّة، فإذن الحركة كمال أوّل لما بالقوّة من جهة ما هـو بالقوّة، و هذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس. و أمّا أفلاطون[1] الالهى فـإنّه رسمها بأنّها خروج عن المساواة أى[2] كون الشيء بحيث لا يكون حاله فى آن[3] مساوياً لحاله قبل ذلک الآن و بعده، و أمّا فيثاغورس فإنّه نقل عنه فى تعريف الحركه أنّها عبارة عن الغيرية[4] و هذا قريب ممّا ذكره أفلاطون، إذ فيه إشارة إلى أنّ حالها فى صفة مـن الصفات فى كلّ آن مغايرة لحالها قبل ذلک الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما[5] بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدريج[6] الاتّـصالى

---

۱. مرحوم آخوند غالباً «افلاطون» را در کتاب خودش بدون واو می‌نویسد (افلاطن) ولی بیشتر با واو می‌نویسند و بسیاری هم با واو (افلاطُون) می‌خوانند که درست نیست. این نام در کتب عـربی بـه صورت «فَلاطُن» یا «اَفلاطُن» آمده ولی چون ضمه را با واو می‌نوشتند، کم‌کم «افلاطون» در السنه معروف شده است.

۲. با این «أی» در واقع چیزی را اضافه می‌کنند تا این تعریف شامل تغیر دفعی نشود.

۳. یعنی «فی کل آنٍ».

۴. معلوم است که فیثاغورس نمی‌خواهد بگوید که هر غیریتی حرکت است؛ ناچار باید بگوییم غیریتِ شیء با خودش.

۵. مرحوم آخوند با آن حسن‌ظنی که دارد، به این گونه موارد که می‌رسد هر طور هست توجیه و تأویل می‌کند که در اینجا این توجیه، تمام نیست.

۶. در کلام افلاطون و فیثاغورس کلمهٔ «تدریج» نبود و بنابراین تعاریف آنها شامل امور دفعی هم می‌شد ←

فيه، فإنّ الشيء إذا كان حاله فى كلّ حين فرض مخالفاً لحاله فى حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية امورا متغايرة تدريجية على نعت الوحدة و الاتّصال، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، و فيثاغورس عبّر عنه بالغيرية، و المقصود واحد، و لا يرد عليهما أنّ كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لايعقل فيه الامتداد و الاتّصال؛ فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة، لكنّ الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور، و قال فى الشفاء: إنّ الحركة قد حُدّت بحدود مختلفة مشتبهة[1] و ذلک لاشتباه الأمر فى طبيعتها إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل و شيء مستأنف الوجود، فبعضهم[2] حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادةً لغير ما كان[3] و لم يعلم أنّه ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كلّ ما يفيد شيئاً يكون هو إيّاه، و لو كانت الغيرية[4] حركة لكان كل غير متحركاً و ليس كذلک. و قال قوم: إنها طبيعة غير محدودة، و الأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة غيرخاصة فغير الحركة كذلک أيضاً كاللانهاية و الزمان. و قيل[5] إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كلّ وقت يمر عليه و أنّ الحركة لايتساوى نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء فى أزمنة مختلفة، فإنّ المتحرّک فى الأين فى كلّ آن له أين آخر، و

← ولی ایشان می‌خواهد به نوعی توجیه کند. در جملهٔ بعد «فان الشیء إذا...» می‌خواهد [برای شیئی که حالش در هر زمان، متفاوت از حالش در زمان دیگر است] لازمه‌ای بیان کند در حالی که چنین لازمه‌ای ندارد. مرحوم آخوند هر وقت در مقام توجیه نظرات دیگران برمی‌آید خیلی [بی‌محابا] حرف می‌زند!

۱. حرکت از اموری است که مشتبه است. قبلاً عرض کردیم که همان طور که آیات تدوینی برخی محکم و برخی متشابه هستند آیات تکوینی هم برخی محکم و برخی متشابهند. (حاجی هم به «کالایات المتشابهة» تعبیر می‌کند) [آیات تکوینی متشابه] با یکدیگر اشتباه می‌شوند؛ می‌بینید برای یک چیز دو تعریف می‌کنند که با هم متناقض از کار درمی‌آیند. مثل تعریفی که برای حرکت به معنی توسط و حرکت به معنی قطع می‌کنند. وجود حرکت، امری واضح و بدیهی است ولی همین امر حقیقتش چیست؟ هزاران حرف از آن درآمده است.

۲. یعنی فیثاغورس.

۳. مرحوم آخوند بعد به این مطلب اشکال می‌کند و می‌گوید حرکتْ موجب غیریت نیست، بلکه مصداقاً عین غیریت است.

۴. این، ایراد دوم شیخ است.

۵. مراد، قول افلاطون است.

المستحيل[۱] فی کلّ آن له کیف آخر، و هذه رسوم إنما دعا إلیها الاضطرار و ضیق المجال، و لا حاجة بنا إلی التطویل فی إبطالها و مناقضتها، فإنّ الذهن السلیم یکفیه فی تزییفها ما قلناه. انتهی کلامه[۲].

أقول: ما ذکره الشیخ فی تزییف التعریف الفیثاغورسی من أنّ الحرکة لیست نفس الغیریة و إنما هی مفیدة الغیریة فلیس بذاک، إذ الحرکة نفس التجدد و الخروج من حاله[۳] إلی غیره لا ما به یتجدد الشیء و یخرج بل نفس خروج الشیء عن حاله نفس غیریته لها فی التحقق و الثبوت و إن تغایرا فی المفهوم و ذلک کاف فی الرسوم. و أمّا الّذی[۴] نقل من قوم وزیّفه و هو أنها طبیعة غیر محدودة فستعلم فی موضعه من إثبات تجدد الأکوان الجوهریة[۵] و تحول الطبیعة الساریة فی کل جسم، و أنّ تجددها و تبدّلها فی ذاتها و جوهرها أصل جمیع الحرکات و الاستحالات الأرضیّة[۶] العرضیة.

عقدة و حل

قال الإمام الرازی فی المباحث المشرقیة و شرحه لعیون الحکمة: إنّ لی فی خروج الشیء من القوّة إلی الفعل علی التدریج تشکیکاً مع أنّه اتفقت آراء الحکماء علیه؛ فإنّ الشیء إذا تغیّر فذلک التغیر إمّا أن یکون لحصول شیء فیه أو لزوال شیء عنه[۷]، فإنّه إن لم یحدث فیه شیء ممّا کان معدوماً و لم یزل عنه شیء ممّا کان موجوداً وجب أن یکون حاله فی ذلک الآن کحاله قبل ذلک، فلم یوجد فیه تغیر و قد فرض ذلک هذا خلف، فإذن الشیء إذا تغیر فلابد هناک من حدوث شیء فیه أو زوال شیء عنه، فلنفرض أنّه حدث فیه شیء. فذلک الشیء قد کان معدوماً ثمّ وجد و کلّ ما کان کذلک فلوجوده ابتداء و ذلک الابتداء غیرمنقسم و إلّا لکان أحد جزئیه هو الابتداء لا هو. فذلک

---

۱. «مستحیل» یعنی آنچه تغییر کیفی پیدا می‌کند. استحاله را در مورد کیفیات به کار می‌برند.
۲. شیخ برخلاف مرحوم آخوند در مقام توجیه این اقوال برنمی‌آید.
۳. «حالِهِ» درست است نه «حالِهِ».
۴. این توجیه مرحوم آخوند ضعیفتر از توجیه قبلی است.
۵. همان طور که حاجی می‌گوید مرحوم آخوند طبیعت به معنای ماهیت را بر طبیعت به معنای جوهر حمل کرده است و بعد گفته است که ما هم قائلیم که در جوهر، حرکت واقع می‌شود. این یک توجیه [تکلف‌آمیز] است.
۶. «الارضیة» زائد است.
۷. انصافاً فخر رازی عالی تشقیق می‌کند.

الّذی حدث إمّا أن یکون فی ابتداء وجوده موجوداً أو لا یکون، فإن لم یکن فهو بعد فی عدم لا فی ابتداء وجوده[۱]، و إن حصل له وجود فلا یخلو إمّا أن یکون قد بقی منه شیء بالقوّة أو لم یبق. فإن لم یبق فالشیء قد حصل بتمامه فی أوّل حدوثه فهو حاصل دفعة لا یسیراً یسیراً، و إن بقی منه شیء بالقوّة فذلک الشیء الّذی بقی إمّا أن یکون عین الّذی وجد و هو محال، لاستحالة أن یکون شیء واحد موجوداً و معدوماً دفعة واحدة[۲]، و إمّا أن یکون غیره[۳]، فحینئذ الّذی حصل أولاً فقد حصل بتمامه، و الّذی لم یحصل فهو بتمامه معدوم، و لیس هناک شیء واحد له حصول علی التدریج بل هناک أمور متتالیة، فالحاصل أنّ الشیء الأحدی الذات[۴] یمتنع أن یکون له حصول إلّا دفعة بل الشیء الّذی له أجزاء کثیرة أمکن أن یقال إنّ حصوله علی التدریج علی معنی أنّ کلّ واحد من تلک الأفراد إنما یحصل فی حین بعد حین، و أمّا علی التحقیق فکلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و ما لم یحدث فهو بتمامه معدوم، فهذا ما عندی فی هذا الموضع. هذا کلامه.

و أقول: إنّ بهمنیار ذکر هذه الشبهة ناقلا إیّاها عمن سبقه من الأقدمین و أبطلها بأنها إنما تنفی وجود الحرکة بمعنی القطع و هی غیرموجودة فی الأعیان و الموجود من الحرکة إنما هو التوسط المذکور و هو لیس إلّا أمراً سیّالاً لا یکون متقضّیاً[۵] و لاحقاً، و جمهور المتأخرین سلکوا هذا المنهج زاعمین أنه منهج الحکمة إلّا مولانا و سیّدنا الأستاد دام ظله العالی[۶] حیث أفاد إنّ النافین للحرکة بمعنی القطع قائلون بأنّ التوسط المذکور

۱. یک مغالطه همین است که «ابتدا» را به معنای آنی که شیء در آن «آن» وجود پیدا می‌کند می‌گیرد. اما اگر ابتدا را به معنای حد وجود بگیریم، می‌توانیم بگوییم بله، شیء در ابتدای وجودش موجود نیست بلکه حد وجودش در ابتدای وجودش موجود است. وجودش و نیز زمان وجودش حدی دارد. وجودش در زمان موجود است و ابتدای وجودش در ابتدای زمان.

۲. بعد در جواب گفته می‌شود که مانعی ندارد که شیء، «دفعة واحدة» موجود و معدوم باشد، اما به این معنا که مرتبه‌ای از آن، موجود و مرتبهٔ دیگری از آن، معدوم است.

۳. در اینجا هم جواب می‌دهند که به یک اعتبار، غیر آن است و به یک اعتبار دیگر عین آن است. به اعتبار اینکه وجودِ واحد است، غیر آن است و به اعتبار اجزاء، یک جزء غیر از جزء دیگر است و در هر وجود ممتدی همین طور است.

۴. می‌گوید امور تدریجی «غیر احدیّ الذات» هستند، یعنی اموری هستند که در واقع متکثرند و ما خیال می‌کنیم امر واحدی هستند.

۵. «متقضّی» یعنی آناً فآناً حادث و آناً فآناً فانی می‌شود.

۶. مقصود «میرداماد» است. مرحوم آخوند برای میرداماد احترام بسیاری قائل است، اگرچه از نظرات

←

یرسم فی الوهم أمراً حادثاً تدریجیّاً علی نعت الاتّصال[۱] و إن اجتمعت هناک أجزاؤه الحادثة علی التدریج[۲]، و إذا کان حصول الشیء الواحد علی سبیل التدریج غیر معقول فلم یتصوّر ذلک، سواءٌ کان فی الأعیان أو فی الأوهام، و هذا القیاس المغالطی لو صح لکان حجة ناهضة هناک أیضاً إذ لا اختصاص له بأحد الوجودین أصلا و اللازم خلف؛ و قد اجتمعت الآراء علی بطلانها، کیف و قد برهن علی اتصال الجسم و عدم انفصاله إلی غیر المنقسمات الوضعیة کما سیجیء فی مباحث الجوهر، و خروج الجسم من أین إلی أین آخر مشاهد محسوس، و ذلک الخروج أمر تدریجی منطبق علی المسافة المتصلة، فوجود کمیة متصلة غیر قارة منطبقة علی کمیة متصلة قارة و لو فی الخیال من الضروریات الّتی لایمکن إنکارها؛ فالحری قلع أساس الإشکال و تخریب بنائه بإفشاء وجه الغلط فیه، و ذلک غیر متعسّر علی من وفق له بل میسّر لمن خلق له، فإنّ وجود الشیء بتمامه فی الآن غیر وجوده فی الزمان إذ قد یکون للشیء وجود فی الزمان و لیس وجوده و لا وجود جزء منه فی الآن بل وجود نهایة منه، و نهایة الشیء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه، و وحدة الشیء لا یأبی ذلک أصلا. لأنّ الحرکة و الزمان و ما یجری مجراهما من الأُمور الضعیفة الوجود الّتی وجود کل جزء منها یجامع عدم غیره؛ و التدریج فی الحدوث لاینافی وجود الشیء الممتد الواحد بتمامه فی مجموع الزمان الّذی هو أیضاً متصل واحد شخصی فی نفسه بل إنما ینافی وجوده بتمامه أو وجود بعض منه فی الآن. ثمّ لایلزم أن یکون لکلّ حادث ابتداء آنی یوجد هو أو جزء منه فی ذلک الآن، و هذا الغلط إنما نشأ من اشتراک لفظ الابتداء بین معنیین متغایرین؛ فإنّ لفظ الابتداء قد یطلق علی طرف الشیء و نهایته و قد یطلق علی الآن الّذی یوجد فیه الشیء الدفعی الحدوث المستمر الذات أولا، و الحرکة لیست مما یوجد دفعة ثمّ یستمر، فلیس لها آن أول الحدوث و لا لجزء منها لأنّ جزء الحرکة أیضاً حرکة بل لها طرف و نهایة یختص بآن هو منطبق علی طرفها.

و من تعاریف الحرکة ما ذکره الشیخ فی النجاة و هو أنّ الحرکة تبدّلُ حال قارة فی

← میرداماد کمتر حرفی است که قبول کرده باشد و مخصوصاً حرفهای اساسی او مثل «حدوث دهری» را قبول ندارد. در عین حال نهایت احترام را برای او قائل است زیرا غیر از مسئلهٔ استاد و شاگردی، به میرداماد ارادت دارد.

۱. می‌گوید این اشکال اگر وارد باشد بر حرکت قطعی در ذهن هم وارد است.

۲. گرچه [اجزاء حرکت قطعی در ذهن] در زمان، اجتماع وجود دارند ولی حدوثشان تدریجی است.

الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل [۱].

فلنبين قيود هذا التعريف و احترازاته. فقوله «تبدّل حال قارة» احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أُخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأُمور أحوال غير قارة [۲]، و الانتقال منها ليس حركة كما أنّ التلبس بها ليس بسكون. و قوله «في الجسم» احتراز عن تبدّل الأحوال القارّة للنفوس المجردة [۳] من صفاتها و إدراكاتها، إذ ذلک لايكون حركة، لا عن تبدل الهيولى الأُولى في صفاتها على ما قيل، فإنّ للهيولى حركة في استعداداتها و انفعالاتها. و قد يقال إن المتحرک في الحركة الكمية ليس إلّا المادة [۴] بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته [۵]. و قوله: «يسيراً يسيراً» يخرج تبدّلا لايكون كذلک في الجسم و تبدّل الهيولى في صورها الجوهرية، فإنّ ذلک عند الشيخ و جمهور الحكماء لايمكن أن يكون على سبيل التدريج، و سينكشف لک الحق الّذي فيه. و قوله: «على سبيل اتجاه نحو شيء» احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا و الانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة، فإنه و إن كان فيه تبدّل في حال قارة تدريجاً إلّا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء، و

---

۱. سؤال: در نسخهٔ **نجات** «لا بالفعل» آمده است.

استاد: همان «أو بالفعل» درست است و مرحوم آخوند هم برای آن، «وجه» ذکر کرده است.
کتاب **النجاة** چاپ مصر غلطهای زیادی دارد. بهمنیار در کتاب **التحصیل** عین عبارتهای شیخ را از کتب مختلف او آورده است و مسلّماً نسخه‌های مصحَّح نزد بهمنیار بوده است. من زمانی که **التحصیل** را تصحیح می‌کردم، گاهی **التحصیل** را از روی **نجات** تصحیح می‌کردم، چون نسخهٔ **التحصیل** غلط بود و گاهی **نجات** را از روی **التحصیل** تصحیح می‌کردم و آنچه در آن موارد در **نجات** آمده بود قطعاً غلط بود.

۲. یعنی در ماهیت آنها عدم القرار و تدریج خوابیده است.

۳. در میان چهار جوهر دیگر، قید «فی الجسم» احتراز از عقل مجرد نیست. در مورد صورت هم جای اشتباه نبوده است. امر دائر است میان اینکه قید «فی الجسم» برای احتراز از نفس باشد یا هیولی. مرحوم آخوند می‌گوید این قید برای احتراز از نفس است.

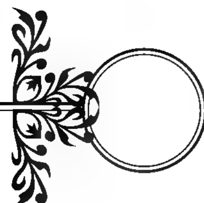
۴. عقیدهٔ مرحوم آخوند همین است. در حرکت کمّی، موضوع حرکتْ هیولی است نه مجموع هیولی و صورت. این بحث هم در آینده می‌آید که از مباحث خیلی سنگین است. موضوع در حرکت کمّی از جاهایی است که بهمنیار شیخ را سؤال‌پیچ می‌کند و شیخ در نهایت، اظهار عجز می‌کند. شیخ نظریاتی را مطرح می‌کند که «لعلّ» این طور باشد و یا آن طور و احتمالهای بسیاری را مطرح می‌کند. بهمنیار می‌گوید امیدواریم استاد انعام فرموده مطلب را به آخر برسانند. شیخ می‌گوید: اگر بتوانم، و در آخر هم نمی‌تواند. مرحوم آخوند بالاخره قبول می‌کند که موضوع حرکتِ کمّی، همان هیولاست.

۵. [متأسفانه بخش تطبیق تا انتهای این فصل در نوار موجود نیست.]

أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارة تدريجاً لايكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم فى مباحث العلة الغائية من أنّ الغاية قد تكون ذاتية و قد تكون عرضية، و بذلك يخرج عن الحدّ الانتقال من جدة إلى جدة أو من اضافة إلى اضافة، إذ كل منهما و إن كان تدريجياً إلّا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدّل فى غيرهما، و إنما عمّم فى الغاية المذكورة ليشمل ما لها غاية بالفعل كمالاتدوم من الحركات المستقيمة، و ما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية، إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجى صالح لأن يفصل إلى أوضاع لايكون شىء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل.

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقاً للمتقدمين و هو أنّ الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل. و فى الشفاء: إنّ ذلك غلط لأنّ نسبة الزوال و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها؛ إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولا لاستبدال الشىء فى المكان، ثم نقلت إلى الأحوال.

و أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هى موافاة حدود بالقوة على الاتصال، و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاة و تلك الحدود تفترض بالموافاة و الحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الّذى سنذكرها.



فصل ۱۱

فی تحقیق القول فی نحو وجود الحرکة

قال الشیخ فی الشفاء: الحرکة اسم لمعنیین، الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرک من المبدء إلی المنتهی و ذلک مما لاحصول له فی الأعیان لأنّ المتحرک[1] مادام لم یصل إلی المنتهی فالحرکة لم توجد بتمامها، و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذن لا وجود له فی الأعیان أصلا بل فی الذهن، و ذلک لأنّ المتحرک یستند إلی المکان الّذی ترکه و إلی المکان الّذی أدرکه، فإذا ارتسمت صورة کونه فی المکان الأول فی الخیال ثم قبل زوالها عن الخیال ارتسمت صورة کونه فی المکان الثانی فقد اجتمعت الصّورتان فی الخیال[2]، فحینئذ یشعر الذهن بأنّ الصورتین معاً علی أنهما شیء واحد، و أما فی الخارج فلا یکون لها فی الوجود حصول قائم[3] کما فی الذهن إذ الطرفان لا یحصل فیهما المتحرک

۱. یک دلیل می‌آورد که چرا در اعیان وجود ندارد که همین دلیل است و بعد دلیل دیگری می‌آورد که چرا در اذهان وجود دارد، آنجا که می‌گوید: «بل فی الذهن، و ذلک لأنّ...».

۲. اینکه حرکت آتش‌گردان به صورت دایره دیده می‌شود دلیلش همین مطلب است.

۳. بعد مرحوم آخوند از «حصول قائم» در عبارت شیخ این طور استفاده می‌کند که شیخ نمی‌خواهد حرکت قطعیه را به نحوی که مورد نظر آخوند است نفی کند. کلمهٔ «قائم» در انتهای این عبارت شیخ دوباره آمده است.

فی الوجود و لا الحالة الّتی بینهما لها وجود قائم.

الثانی و هو الأمر الوجودی فی الخارج و هو کون الجسم متوسطاً بین المبدء و المنتهی بحیث کل حد فرض فی الوسط لایکون قبله و لا بعده فیه[۱]، و هو حالة موجودة مستمرة مادام کون الشیء متحرکاً، و لیس فی هذه الحالة تغیر أصلا بل قد یتغیر بحدود المسافة بالعرض[۲]، لکن لیس المتحرک متحرکاً لأنه فی حد معین من الوسط، و إلّا لم‌یکن متحرکاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط علی الصفة المذکورة، و تلک الحالة ثابتة فی جمیع حدود ذلک الوسط، و هذه الصفة توجد فی المتحرک و هو فی آن[۳] لأنه یصح أن یقال له فی کل آن یفرض فی حد متوسط لایکون قبله و لا بعده فیه.

و الّذی یقال من أنّ کل حرکة ففی زمان، فإما أن یعنی بالحرکة الأمر المتصل فهو فی الزمان و وجودها فیه علی سبیل وجود الامور فی الماضی و إن کان یباینها بوجه، فإنّ الامور الموجودة فی الماضی قد کان لها وجود فی آن من الماضی کان حاضراً فیه و لا کذلک هذا، و إن عنی به المعنی الثانی فکونه فی الزمان لا علی معنی أنه یلزم مطابقة الزمان بل علی معنی انه لایخلو من حصول قطع، و ذلک القطع مطابق للزمان فلا یخلو من حدوث زمان، و لانه ثابت فی کل آن من ذلک الزمان فیکون ثابتاً فی هذا الزمان بواسطته. هذا کلامه.

و فیه موضع ابحاث نقضاً و أحکاماً:

الأول[۴] إنا نقول: لکل ماهیة نحو خاص من الوجود، و کونها فی الأعیان عبارة عن صدقها علی أمر و تحقق حدها فیه کما ذکره الشیخ فی باب المضاف، و إنه موجود فی الخارج بمعنی أنه یصدق حده علی أشیاء کثیرة فیه، و لا یعنی بموجودیة الشیء إلّا ذلک، و من هذا القبیل ماهیة[۵] الحرکة و الزمان و القوی و الاستعدادات و غیرها[۶]. و

---

۱. «لایکون قبله و لا بعده فیه» معنای درستی ندارد. عبارت صحیح این است: «لایکون قبل آن الوصول الی هذا الحد و لا بعده فیه» که حاجی هم در منظومه چنین تعبیری دارد.

۲. این عبارت هم درست نیست. عبارت صحیح این است: «بل یتغیر حدود المسافة بالفرض». حدود مسافت است که تغییر می‌کند که این حدود، فرضی است.

۳. ظرف این متحرک، «آن» است نه زمان.

۴. این بحث اول، نقضی است.

۵. مراد از «ماهیت» در اینجا معنای خاص ماهیت نیست تا گفته شود حرکت که ماهیت ندارد. مراد ماهیت به معنای اعم است.

۶. گویی شما (شیخ) در مورد حرکت، نحوهٔ وجود دیگری را غیر از نحوهٔ وجودِ امرِ متصل تدریجی فرض کرده‌اید و می‌گویید حرکت آن نحوهٔ وجود را ندارد.

العجب[۱] أنّ الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل فى الخارج لأنه الّذى ينقسم إلى السنين و الشهور و الأيام و الساعات، و الحركة بالمعنى الأول يطابقه و الحركة عنده محل الزمان[۲] و علته، فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود و علة له.

الثانى إنا نقول: لعلّ غرض الشيخ من نفى وجود الحركة بالمعنى الأول أنّ الحركة وصف للجسم، و الجسم جوهر ثابت موجود فى كل آن من زمان وجوده[۳]، و الحركة لا وجود لها فى الآن، و لو كان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة فى كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة الّتى وصف بها عنه حين وصف بها. فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول، لتبدله و تجدده مع ثبات الجسم، لكنا نقول[۴]: إنّ محل الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آناً فآناً كما أنّ فاعلها أيضاً سواءٌ كانت طبيعة أو قسراً أو إرادة لابدّ و أن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال و الحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة فى القابل كما بينه الشيخ فى موضعه، لأنّ علّة المتغير متغير[۵] و علة الثابت ثابت لامحالة، و كذلك حكم القابل للشىء.

الثالث إنّ نفى وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غيرصحيح[۶] فكيف حكم بنفيها. و الأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفى أن يكون لوجودها صورة فى الأعيان كوجود الامور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة، و يرشدك إلى ذلك قوله: «لايجوز أن يحصل بالفعل قائماً» حيث قيّد الحصول بالقيام أعنى قرار الذات و ثباتها، و كذا قوله: «و لايكون لها فى الوجود حصول قائم[۷] كما فى الذهن إذ الطرفان» إلى آخره؛

---

۱. این ایراد دیگری به شیخ است.

۲. «محل زمان» یعنی معروض زمان.

۳. عرض کردیم که مرحوم آخوند این حرف را علی مذاق القوم می‌گوید و الّا خودش آن را قبول ندارد.

۴. می‌گوید این وجه، ممکن است مورد نظر شیخ باشد ولی وجه درستی نیست.

۵. این بحثی است که در آینده مطرح خواهند کرد که فاعل متغیر، متغیر است و چون حرکت عین تغیر است، فاعل آن نمی‌تواند ثابت باشد که اشکال معروف ربط متغیر به ثابت پیش می‌آید که اگر متغیرها به ثابتها منتهی می‌شود، رابط چیست که بحثهای زیادی را به دنبال می‌آورد.

۶. منظور از «غیر صحیح» این است که باورکردنی نیست که شیخ چنین سخنی را گفته باشد.

۷. این کلمهٔ «قائم» را که شیخ دوبار آورده، معلوم می‌شود که می‌خواسته است «وجود قار» را از حرکت نفی کند نه «وجود غیر قار» را.

فإنّ ما فی الذهن منها و إن کان بحسب الحدوث تدریجی الحصول لکنه دفعی البقاء بخلاف ما فی الأعیان منها فإنه تدریجیّ الحدوث و البقاء جمیعاً.

الرابع إنّ نفی وجود الحرکة بالمعنی الأول کما ینص علیه عبارة الشیخ هاهنا مناقض لما قاله فی الشفاء[1] فی فصل حلّ الشکوک المقولة فی الزمان بهذه العبارة: و أما الزمان فإنّ جمیع ما قیل فی أمر اعدامه[2] و أنه لا وجود له فهو مبنی علی أنه لا وجود له فی الآن، و فرق بین أن یقال لا وجود له مطلقاً و بین أن یقال لا وجود له فی آن حاصلا، و نحن نسلّم و نصحح أنّ الوجود المحصَّل علی هذا النحو لا یکون للزمان إلّا فی النفس و التوهم، و أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلک صحیح له، فإنه إن لم یکن صحیحاً له صدق سلبه فصدق أن نقول: إنه لیس بین طرفی المسافة مقدار إمکان لحرکة علی حدّ من السرعة یقطعها[3] و إن کان هذا السلب کاذباً فالإثبات الّذی یقابله صادق، و هو انّ هناک مقدار هذا الإمکان، و الإثبات دلالة علی وجود الأمر مطلقاً و إن لم یکن فی آن أو علی جهةمّا، و لیس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم یتوهم کان هذا النحو من الوجود حاصلاً و مع هذا فإنه یجب أن یعلم أنّ الموجودات منها ما هی محققة الوجود و محصّلته[4]، و منها ما هی أضعف فی الوجود، و الزمان یشبه أن یکون أضعف وجوداً من الحرکة. انتهی کلامه. و الشیخ قدس سره أجلّ شأناً و أرفع محلا من أن یناقض نفسه فی کتاب واحد إذ ظهر من کلامه أنّ الحرکة أقوی فی الوجود ممّا یوصف فی الأعیان بنحو من الوجود مطلقاً أعنی الزمان فیکون لها وجود فی الأعیان بالضرورة، کیف و هو علة الزمان و محله، فیکون أولی بالوجود کما نص علیه. فعلم أنّ معنی ما رامه من نفی وجود الحرکة هو الّذی أومأنا إلیه[5].

الخامس إنّ الحرکة بمعنی التوسط المذکور لا وجود له فی الأعیان لأنه کلیّ و الکلیات بما هی کلیات أی معروضة للعموم و الاشتراک غیر موجودة فی الخارج

---

۱. ظاهر عبارت مرحوم آخوند به گونه‌ای است که انسان خیال می‌کند که شیخ یکی را در شفا و دیگری را در جای دیگری گفته است، در حالی که شیخ هر دو را در شفا منتها در دو مقاله گفته است.

۲. چه «فی امر إعدامه» باشد و چه «فی امر أعدامه»، غلط است. باید مثلاً «فی أمر عدمیته» یا «فی أمر عدمه» و یا «فی أمر أنه معدوم» باشد.

۳. از خارج توضیح دادیم که این، برهان برای اثبات زمان است.

۴. مقصود از «محققة الوجود و محصلته» موجوداتی است که در همهٔ زمانها و یا برهه‌ای از زمان می‌توانند وجود داشته باشند.

۵. یعنی وجود قائم و قار الذات را نفی می‌کند.

فالموجود من الحركة المعينة هی الحصول فی حد معين و ذلک أمر آنی[۱]، و لهذا ذهب جمع إلی أنّ الحركة حصولات متعاقبة فی حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالی الآنات و تشافع الحدود، و هو باطل، كيف و لو كان كـذلک لم‌يكـن كـل واحـد مـن تـلک الحصولات كمالا أولياً بل هو الكمال الثانی[۲]، لأنّ الحركة هو السلوک إلی الحصول فی حد معين و الطلب له، لا أنه نفس ذلک الحصول، إذ طلب الشیء ليس ذلک الشیء بعينه و السلوک إليه غير الحصول فيه.

و الجواب[۳] انّ الحركة بهذا المعنی و إن كان لها إبهام[۴] بالقياس إلی الحصولات الآنية و الزمانية[۵] الّتی يعتبرها العقل إلّا أنها مع ذلک لها تعين من جهة تعين الموضوع و وحدة المسافة و وحدة الزمان و الفاعل المعين[۶] و المبدء الخاص و المنتهی الخاص[۷]، و هـی أيضاً كما مرّ من الموجودات الضعيفة الوجود، فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراک[۸]؛ فإنّ نسبة تلک الحصولات إلی معنی التوسط المستمر نسـبة

---

۱. در اینجا مرحوم آخوند مصداق حرکت توسطی را «حصول آنی» گرفته است که درست است ولی در جواب، چنانکه از خارج توضیح دادیم، حصول آنی و حصول زمانی را با هم خلط کرده است.

۲. اگر هر حصولی جدای از حصول دیگر باشد، حرکت دیگر «طلب» نخواهد بود، بلکه مجموعی از وصولات خواهد بود. طلب، آن وقت است که حرکت، قطعی باشد و الّا اگر یک شیء را دائماً موجود و معدوم کنند و یا اگر یک شیء یک آنْ در اینجا ساکن باشد و آنِ دیگر در جای دیگر ساکن باشد، اینها دیگر حرکت نیست، چون می‌شود کمال ثانی. دیگر کمال اول که سلوک به سوی شیء دیگر است نخواهیم داشت.

۳. گفتیم که ایراد وارد است و جواب مرحوم آخوند درست نیست.

۴. یعنی کلیت.

۵. قید «الزمانیه» را بی‌جهت در اینجا آورده است چنانکه توضیح دادیم.

۶. حاجی در اینجا ایراد درستی می‌گیرد که فاعل، تشخص‌دهندهٔ به حرکت نیست.

۷. خلاصه اینکه مرحوم آخوند می‌گوید که اگر از یک جهت کلی است از جهت دیگر متشخص است. این حرف عجیبی است. مگر می‌شود یک شیء از یک جهت کلی باشد و از جهت دیگر متشخص. شما خودتان به دیگران آموخته‌اید که کلی از آن جهت که کلی است فقط در ذهن وجود دارد نه در خارج. آنچه شما می‌گویید مثل این است که کسی بگوید شیء واحد، در آنِ واحد هم وجود ذهنی دارد و هم وجود خارجی. مگر چنین چیزی می‌شود؟ مگر اینکه به قول حاجی بگوییم که یک دلیل اقتضا می‌کند که تشخص داشته باشد و دلیل دیگر اقتضا می‌کند که کلی باشد و «اذا تعارضا تساقطا»؛ این دو دلیل متعارض‌اند پس هیچ کدام اعتباری ندارد. البته مراد حاجی در ایـنجا آن تـعارض و تساقطی نیست که در اصول فقه می‌گویند، بلکه مراد این است که چون این دو دلیل بر ضد یکدیگرند هیچ کدام برای ما اعتبار ندارند.

۸. گفتیم که این سخن درست نیست.

الجزئيات إلى الكلى و نسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل [۱].

السادس إنّ لقائل أن يقول [۲]: الحركة إمّا مركبة من امور كل واحد منها غير منقسم أصلا أو ليس كذلک، و الأول باطل كما بيّن فى مباحث الجسم و المقادير، و الثانى أى كونها قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء الفرضية منها لايوجد بأسرها دفعة لأنها غير قارّة، فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء؛ فالجزء الموجود منها إن لم‌يكن منقسماً فكذلک الّذى يحصل بعد انقضائه مقارناً له أيضاً أمر غيرمنقسم، فالحركة إذن مركّبة من امور غيرمنقسمة هذا خلف؛ و إن كان منقسماً كان بعضه قبل و بعضه بعد فلايكون كلّه حاصلا فلايكون ما فرضناه حاصلاً حاصلاً هذا خلف.

أقول: هذه الشبهة من الإمام الرازى و هى قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جواباً، و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أنّ وجود الشيء مطلقاً أعم من وجوده فى الآن، ففى هذه الشقوق نختار الشق الأخير [۳] و هو أنّ الموجود من كلّ جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغاً ما بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية و القسمة [۴].

السابع إنّ الاتصال بين الماضى من الحركة و المستقبل منه [۵] اتصال بين موجود و معدوم.

و الجواب [۶] إنّ الحركة و الزمان من الاُمور الضعيفة الوجود الّتى وجودها يشابک عدمها [۷] و فعليتها تقارن قوتها، و حدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعى عدم

---

۱. از خارج عرض كرديم كه اگر حصولات را «آنيه» بگيريم ـ كه درست نيست ـ نسبتش به حركت توسطى نسبت جزئى به كلى مى‌شود ولى اگر حصولات را «زمانيه» بگيريم نسبت، نسبت جزئى به كلى و نيز جزء به كل مى‌شود ولى اين نسبت، نسبت به حركت قطعى است نه حركت توسطى.

۲. گفتيم كه بهتر بود اين طور گفته مى‌شد كه «لقائل أن يقول» كه حركت قطعى وجود ندارد.

۳. مستشكل خيال كرده است كه اگر يک شيء بخواهد وجود داشته باشد بايد در «آن» موجود باشد. ما مى‌گوييم جزء حركت اصلاً در «آن» وجود ندارد تا اين بحثها پيش بيايد، بلكه در زمان وجود دارد كه در مورد زمان اين ايرادات وارد نيست.

۴. اعتبار تجزيهٔ عقل بالاخره محدود است ولى قابليت تجزيه آن جزء، تا بينهايت است.

۵. «منها» صحيح است.

۶. جواب اين است كه مراد از معدوم چيست؟ اگر مراد، معدوم در «آن» است، ماضى هم در «آن» معدوم است. اما اگر سخن شما در مورد زمان است، ماضى در ماضى موجود است و مستقبل هم در مستقبل.

۷. وجودش با عدم، شبكه تشكيل داده‌اند يعنى در درون يكديگر فرو رفته‌اند. همين‌طور است فعليتش

←

جزء آخر بل هو عدمه بعینه؛ فإنّ الحرکة هی نفس زوال شیء بعد شیء و حدوث شیء قبل شیء[1]، و هذا النحو أیضاً ضرب من مطلق الوجود[2] کما أنّ للاضافات ضرباً من الوجود، و فی وجود الحرکة شکوک و شبه کثیرة و لها أجوبة لانطول الکلام بذکرها و نصرف عنان القلم إلی ما هو أهمّ من ذلک.

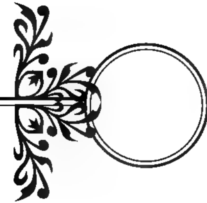


← با قوه‌اش؛ یعنی فعلیتش جدا از قوه نیست. هر مرتبه‌ای را که در نظر بگیریم، فعلیت است به اعتباری و قوه است به اعتباری دیگر و باز خودش به دو جزء تجزیه می‌شود. جزء اولش قوه است و جزء دومش فعلیت است. باز آن قوه تجزیه می‌شود به قوه و فعلیتی. این مطلبی است که قبلاً گفته‌ایم و در آینده هم خواهیم گفت که بنا بر این نظریه، ماده و صورت از یکدیگر جدایی ندارند. آنوقت فرق بین ماده و صورت یک فرق اعتباری می‌شود ولی نه اعتبار نیش غولی. یک شیء به اعتباری فعلیت است و به اعتباری قوه است.

بوعلی و حتی خود مرحوم آخوند در برخی از کلماتش در باب هیولی و صورت این طور فکر می‌کنند ـ و قول معروف هم همین است ـ که هیولای مادة المواد خودش جوهری مستقل است که صورت عارض آن شده است. صورت که از بین می‌رود هیولی باقی می‌ماند و صورت دیگری را می‌پذیرد. اما مطابق این نظر که بعدها آن را توضیح خواهیم داد اصلاً هیولی و صورت دو وجهه از شیء واحد هستند نه اینکه بتوان آنها را دو جوهر تلقی کرد.

۱. حرکت عین زوال است و عین حدوث؛ در حرکت، زوال و حدوث عین یکدیگرند، نه اینکه یک جزءِ مجزّا زوال است و جزء مجزای دیگر حدوث. هر جزئی که می‌گوییم حدوث است خودش نیمی زوال و نیمی حدوث است، و همان نیمْ حدوث باز نیمی حدوث و نیمی زوال است و آن نیم زوال هم نیمی حدوث و نیمی زوال است و این اعتبار تا بینهایت ادامه دارد.

۲. مکرراً گفتیم که هرچیز که می‌گوییم موجود است یعنی به نحو خاصِ خودش موجود است.



فصل ۱۲

فی إثبات المحرک الاول

إنک قد عرفت حدّ الحرکة فهی فعل[۱] أو کمال أول للشیء الّذی هو بالقوة من جهة ما

۱. آقای طباطبایی در اینجا در حاشیهٔ خودشان سؤالی طرح کرده‌اند که چرا مرحوم آخوند لغت «فعلٌ» را در اینجا اقحام کرده است و حال آنکه در تعریف حرکت بیش از این نبود که «**کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوه**». ایشان احتمال داده‌اند شاید مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید که حرکت، فعل است، یعنی می‌خواهد بگوید که اگر حرکت را به فاعل نسبت بدهیم از مقولهٔ «أن یفعل» است، کما اینکه اگر آن را به قابل نسبت بدهیم از مقولهٔ «أن ینفعل» است و این تمهیدی است برای برهانی که بعد می‌خواهند ذکر کنند.
بعد خود ایشان دو ایراد بر این حرف می‌گیرند. اولاً می‌گویند که این حرف معنی ندارد که یک چیز به سبب اعتبار، داخل در دو مقوله بشود؛ بگوییم از یک حیث، داخل در مقولهٔ «أن یفعل» است و از حیث دیگر داخل در مقولهٔ «أن ینفعل». ثانیاً خود مرحوم آخوند مطلبی را به دیگران یاد داده است که این مطلب، فوق‌العاده نفیس است و این همان مطلبی است که اشاره کردم (ص ۱۰۱) ما را به اصل جبر نیوتون نزدیک می‌کند و آن این است که اصلاً حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست. بعضی گفته‌اند حرکت، عرضی است که بر چند مقوله عارض می‌شود و خودش از مقولهٔ «أن یفعل» است یا از مقولهٔ «أن ینفعل». بعضی دیگر مثل شیخ اشراق گفته‌اند حرکت یک مقولهٔ مستقل است. مرحوم آخوند این مطلب را اثبات کرده است که حرکت از تقسیمات وجود و از شؤون وجود است و همچنان که وجود، بالذات داخل در هیچ ماهیتی نیست، حرکت نیز داخل در هیچ ماهیتی نیست. چرا شما در اینجا
←

هو بالقوة، فالقوة للمتحرک بما هو متحرک بمنزلة الفصل المقوم له و يقابله السکون تقابل العدم و العينية[۱]. فنقول: الحرکة لکونها صفة وجودية إمکانية لابدّ لها من قابل، و لکونها حادثة بل حدوثاً لابدّ لها من فاعل، و لابد[۲] من أن يکونا متغايرين لاستحالة کون الشيء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدديين، واقعين تحت مقولتين متخالفتين، و هما مقولة أن يفعل و أن ينفعل[۳]، و المقولات أجناس عالية

← حرکت را به عنوان فعل می‌نامید و داخل در مقولهٔ «أن يفعل» و «أن ينفعل» می‌کنید؟ این ایراد دیگر آقای طباطبایی است.

اینکه مرحوم آخوند «أن يفعل» و «أن ينفعل» را به کار می‌برد تا اندازهٔ زیادی تأیید می‌کند که می‌خواسته یک چنین حرفی را بگوید ولی ناچار علی‌رغم اینکه ظاهر عبارت ایشان این است، با توجه به اینکه مرحوم آخوند بارها گفته است که حرکت داخل در هیچ مقوله‌ای نیست، به نظر می‌رسد که مرحوم آخوند از کلمهٔ «فعل» در اینجا منظور دیگری دارد. فعل در اینجا به معنای «أن يفعل» نیست بلکه فعل در مقابل قوه است. مرحوم آخوند می‌گوید: «**فعلٌ او کمالٌ اول**». پس مراد «فعلٌ اول» در مقابل «فعلٌ ثانی» است. خود مرحوم آخوند و آقای طباطبایی قبول دارند که فعلیت (در مقابل قوه) با کمال (در مقابل نقص) متساوی هستند. پس آنجا که گفته است «**فعلٌ او کمالٌ اول**» در واقع خواسته است بگوید «فعل اول» نه «فعل ثانی»، «کمال اول» نه «کمال ثانی». اگر مقصود این باشد دیگر این ایراد بر مرحوم آخوند وارد نیست.

اشکال: تفسیری که شما فرمودید مستلزم تکرار است.

استاد: تکرار اگر برای خصوصیتی باشد اشکالی ندارد. مرحوم آخوند «کمال» را آورده است برای اینکه کمال در تعریف حرکت آمده است و «فعل» را آورده است برای اینکه می‌خواهد بگوید حرکت فعلیتی است که در عین حال مساوی با قوه است. می‌خواسته است مسئلهٔ بالقوه بودن حرکت را اثبات کند، چون مدعایش این بوده که حرکت چیزی است که قوه از آن جدا نیست. حرکت، فعل اول است نه فعل ثانی. پس «فعلٌ» به معنای «فعليّة» است و کلمهٔ فعلیت را که آورده است، می‌خواهد بگوید این فعلیت چون فعلیت اول است ملازم با قوه است.

۱. «القنية» صحیح است. «تقابل العدم و القنية» یعنی همان تقابل عدم و ملکه.

۲. این «و لابد...» پاسخ سؤال مقدر است که چه مانعی دارد که فاعل و قابل یکی باشند. این ایرادی است که فخر رازی در بعضی جاها مطرح کرده است که همچنان که «اربعه»، هم فاعل زوجیت است و هم قابل زوجیت، شیء می‌تواند هم فاعل حرکت باشد و هم قابل آن. این تعبیر دیگری از این است که چه مانعی دارد که حرکت، ذاتی شیء باشد. جواب می‌دهد که فرق است میان فعل و قبول تحلیلی و فعل و قبول عینی خارجی. البته بعد خواهیم رسید که مرحوم آخوند به نوعی فعل و قبول تحلیلی هم در مورد حرکت قائل است و آن در باب حرکت جوهریه است که آن را بعد، خودش استثنا می‌کند.

۳. به بیانی که عرض کردیم، مقصود مرحوم آخوند این نیست که حرکت تحت مقولهٔ «أن يفعل» و «أن ينفعل» هر دو است. می‌خواهد بگوید هرجا که حرکت هست فعل و قبول تجددی هست و آن که حرکت در آن واقع می‌شود خودش یک ماهیت جداگانه دارد. در عین حال مقولهٔ «أن يفعل» و «أن ينفعل» هم، در اینجا صادق است که آن بحث دیگری است.

متبائنة[۱]، و لاستحالة کون المفیض مستفیضاً بعینه فالمحرک لا یحرک نفسه[۲] بل الشیء[۳] لایکون فی نفسه متحرکاً[۴]، و المتحرک لا یتحرک عن نفسه فیکون حرکته بالفعل من جهة ما هو بالقوة و هذا محال. و المسخّن لا یسخّن نفسه بل لأمر یکون سخونته بالقوة فلابد أن یکون قابل الحرکة متحرکاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لابد و أن یکون بالفعل فیما یحرک الشیء إلیه أعنی الکمال الوجودی الّذی یقع فیه الحرکة و إن لم یکن بالفعل فی نفس الحرکة[۵] و لا بالقوة إذ لیست الحرکة کمالا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو

۱. یعنی محال است که یک شیء، در آنِ واحد، هم تحت مقولهٔ «أن یفعل» باشد و هم تحت مقولهٔ «أن ینفعل».

۲. عبارتی که عرض کردم(۱۰۴) مبهم است در همین جاست. حاجی می‌گوید این «فالمحرک لایحرک نفسه» غلط است و آنچه در بعضی نسخ دیگر آمده که «المتحرک لا یحرک نفسه» درست است. آنچه حاجی می‌گوید چندان دلچسب نیست، چنانکه خواهیم گفت.

۳. «بل الشیء» غلط است، «بل لشیءٍ» درست است. در **شواهد الربوبیه** و نیز **رسالة الحدوث**، مرحوم آخوند عین این عبارت را با «بل لشیءٍ» آورده است.

۴. حاجی می‌گوید این جمله باید از «بل لشیءٍ» جدا شود و به تعبیر امروز بعد از «بـل لشـیء» یک ویرگول لازم است. او همچنین یک «حتی» قبل از «لایکون» در تقدیر می‌گیرد. طبق این تـفسیر، جملهٔ بعدی یعنی «و المتحرک لایتحرک عن نفسه» تکرار مفاد جملهٔ قبلی «فالمتحرک لایـحرک نفسه» می‌شود. باز حاجی می‌گوید در سطر بعد به جای «المسخّن» باید «المتسخّن» باشد. این طور که حاجی عبارت را معنا کرده است، هم با ظاهر عبارت جور در نمی‌آید و هم باید چیزهایی در تقدیر بگیریم و علاوه بر اینها مستلزم تکرار است و لهذا توضیح دلچسبی نیست.
بهتر آن است که همان ظاهر عبارت را حفظ کنیم و بگوییم در «المحرک لایحرک نفسه» مرحـوم آخوند بحث را روی محرک برده است و در عبارت «المتحرک لا یتحرک عن نفسه» در مورد متحرک بحث می‌کند.
در واقع، حاجی با دو اشکال مواجه است. یکی اینکه «المحرک لایحرک نفسه» ایراد دارد، چـون بحث ما در متحرک است نه محرک. دیگر اینکه «لشیء» در «بل لشیء» نمی‌تواند درست باشد، چون «یحرک» متعدی بنفسه است نه متعدی به لام. هیچ کدام از این ایرادها وارد نیست. اما در مورد ایراد اول، درست است که بحث در مورد متحرک است اما ایندو [یعنی محرک و متحرک] ملازم یکدیگر هستند. اما در مورد تعدی بنفسه و تعدی به لام باید گفت که از این اشتباهات نحوی در کلمات علما زیاد است!

۵. نمی‌گوید خودِ حرکت را باید داشته باشد، بلکه باید کمال آن را داشته باشد. اینکه «معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد» برای بعضی مایهٔ اشتباه می‌شود. فکر می‌کنند که مقصود این است که هر علتی به هر معلولی هر چیزی می‌دهد باید خودش همان را داشته باشد. آیا خدا که جسم را خلق کرده، خودش باید دارای جسمیت باشد؟! مقصود این نیست؛ مقصود این است که معطی یک کمال فاقد آن کمال نیست، بلکه واجد آن کمال در مرتبهٔ اعلی است؛ یعنی آن کمالی را که در مرتبهٔ پـایین‌تر مـی‌دهد خودش آن را در مرتبهٔ بالاتر دارد.

موجود بالفعل. لكن هنا دقيقة مستعلم[1] بها و هى أنه لابدّ فى الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته[2] متجدد بنفسه و هو مبدء الحركة على سبيل اللزوم[3]، و له فاعل محرک بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة[4] لا بمعنى جاعل حركته، لعدم تخلّل الجعل بين الشيء و ذاتياته، و ذلک[5] لانّ فاعل الحركة المباشر لها لابدّ و أن يكون متحركاً و إلّا لزم تخلف العلة عن معلولها؛ فلو لم ينته إلى أمر وجودى متجدد الذات لأدّى ذلک إلى التسلسل أو الدور، و سنرجع إلى تحقيق ذلک الأمر إن‌شاءالله تعالى. فالآن نقول قولا مجملا[6]: إنّ قابل الحركة أمر بالقوة إمّا من هذه الجهة أو من كلّ جهة[7]، و فاعلها أمر بالفعل إمّا من هذه الجهة و إمّا من كل جهة[8] و لا محالة ينتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للدور أو التسلسل، كما أنّ جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلّا كونه بالقوة لانّ القوة قد حصلت فيه بالفعل[9] و بذلک يمتازعن العدم المطلق؛ فثبت أنّ فى الوجود طرفين[10] أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جلّ ذكره، و الآخر الهيولى الاولى، و الأول خير محض، و هذه شر لاخيرية فيه إلّا بالعرض[11]، و لكونها قوة جميع الموجودات يكون خيراً بالعرض

---

۱. «ستعلم» صحیح است.

۲. تأکید کردیم که مقصود از «متحركٌ بذاته» این نیست که بی‌نیاز از محرک است، بلکه بدین معناست که قابل حرکت، عین حرکت است. وقتی قابل حرکت، عین حرکت شد پس حرکتْ عارض آن نیست، بلکه ذاتی آن است. ولی چنانکه گفتیم با اینکه ذاتی است بی‌نیاز از محرک نیست.

۳. بعداً خواهیم گفت که عروض حرکت در اینجا تحلیلی است نه عینی و خارجی.

۴. یعنی جعل بسیط است نه جعل تألیفی.

۵. در اینجا اشاره‌ای به برهان حرکت جوهری می‌کنند که شاید اگر این اشاره را نمی‌کردند بهتر بود، چون باید به تفصیل در جای خودش بحث شود.

۶. دربارهٔ مطلبی که تا به حال بحث می‌کردیم نه دربارهٔ تحقیقی که در آینده خواهد آمد.

۷. مرحوم آخوند در اینجا آن مطلبی را که در چند سطر قبل گفته است اصلاح می‌کند. قبلاً گفتیم که «قابل حرکت» از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه است. حال می‌گوید وقتی حرکت جوهری داریم قابل حرکت، هیولای اولی است که «قابل من کل جهة» است.

۸. قبلاً گفتیم فاعل حرکت، امر بالفعل است اما نه از حیث حرکت. حال می‌گوییم فاعل حرکت امر بالفعل است یا از حیث حرکت و یا از همهٔ جهات. پس مرحوم آخوند مطلب قبل را به این صورت اصلاح می‌کند.

۹. قوه در قوه بودنش فعلیت دارد.

۱۰. گاهی به جای «طرفیْن»، «حاشیتیْن» می‌گویند.

۱۱. حاجی در اینجا [اشکال می‌کند] که هیولی شرّ محض نیست. [استاد این نظر مرحوم حاجی سبزواری را در جلسهٔ هفدهم (صص ۲۲۱ـ۲۲۰) مورد نقد قرار داده‌اند.]

بخلاف العدم فإنه شرّ محض. و من هاهنا ظهر أنّ الجسم مركب من هيولى و صورة، لأنّ الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعنى الاتصال الجوهرى و هو أمر بالفعل ففيه كثرة. اشارة[1] إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الاشياء بالفعل، و هذا مطلب شريف لم أجد فى وجه الأرض من له علم بذاک.

---

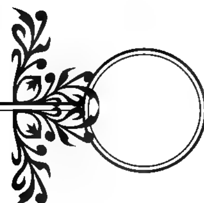
۱. این همان جمله‌ای است که گفتیم (ص ۱۱۱) از نظر لفظ و معنا اشکال دارد. اگر حتی به صورت «ففیه اشارة» هم باشد از نظر معنا درست نیست، چون بحث هیولی و صورت، ربطی به مسئلهٔ «بسیط الحقیقه» ندارد. آقای طباطبایی یک وقت این احتمال را می‌دادند که این جمله در حاشیه بوده است، به این صورت که مرحوم آخوند یک حاشیهٔ «منه» داشته که به چند سطر قبل می‌خورده است (آنجا که می‌گوید همهٔ فعلیتها به فعلیت محض منتهی می‌شود)، بعد نساخ، این حاشیه را وارد متن کرده‌اند که به این صورت درآمده است. البته آقای طباطبایی در حاشیهٔ خود بر **اسفار** در اینجا، این مطلب را ذکر نکرده‌اند. این احتمال البته احتمال خوبی است.

احتمال دیگری هم در اینجا می‌توان داد. مرحوم آخوند همین فصل را در **رسالة الحدوث** آورده است و بعد تحت عنوان مستقل «تنویرٌ» همین قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» را استنتاج کرده است. احتمالی که من می‌دهم این است که کلمهٔ «اشارةٌ» به صورت یک عنوان در اینجا بوده است و نساخ چون خیال کرده‌اند که این معنی ندارد، یک «الی أنّ» از خودشان اضافه کرده‌اند. به هرحال به این شکل که در اینجا آمده غلط است.

مرحوم آخوند به دلیل آن ابتهاج فوق‌العاده‌ای که نسبت به مبانی خودش دارد به تناسب فوراً به آن مبانی اشاره می‌کند. ایشان راجع به این مطلب در مورد بسیط الحقیقه، در جلد سوم **اسفار** (چاپ قدیم) در الهیات بالمعنی الاخص بحث کرده است.

قاعدهٔ «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تا اندازهٔ کمی ریشه در کلمات عرفا و غیر عرفا دارد و حتی بعضی خواسته‌اند بگویند که این در تعلیمات افلاطونیان جدید که کتاب **اثولوجیا** از کتب آنهاست وجود دارد ولی به دقت عقلی، آن چیز دیگری است و با این یک مقدار فرق می‌کند. در کلمات عرفا احیاناً بشود چیزی پیدا کرد ولی به این صورت که با برهان فلسفی تحقیق شده باشد از مختصات مرحوم آخوند است و لهذا در مورد آن مبتهج است تا آنجا که می‌گوید در همهٔ کرهٔ زمین احدی را سراغ ندارم که این مطلب را درک کرده باشد و این از مختصات من است و مکرر دربارهٔ این مطلب در مواضع مختلف بحث می‌کند. عجیب این است که یکی از نویسندگان عصر جدید که به تتبع هم خیلی معروف است، می‌نویسد که اولین کسی که این نظریه را ابراز کرد حاجی سبزواری بود، در حالی که چنانکه گفتیم در کلمات مرحوم آخوند به این مطلب مکرراً اشاره شده است.

فصل ۱۳



فی دفع شکوک أوردت علی قاعدة کون کل متحرک له محرک[1]

إنّ الموروث من الحکماء فی اثبات هذا المرام حجج متکثرة.

الأولی: لو کان الشیء متحرکاً لذاته امتنع سکونه لأنّ ما بالذات یبقی ببقاء الذات و فساد التالی یستلزم فساد المقدم.

الثانیة: لو تحرک لذاته کان أجزاء الحرکة مجتمعة ثابتة لأنّ معلوم[2] الثابت ثابت، و لو کان ثابتاً لم یکن حرکة.

الثالثة: لو کان متحرکاً لذاته فلا یخلو إما أن یکون[3] له مکان أو حالة مـلائمة أو یکون. فعلی الشق الاول لم یکن طالباً لذلک المکان أو ما یجری مجراه فلایکون متحرکاً، و لا أیضاً حرکته إلی جانب أولیٰ من حرکته إلی جانب آخر[4]؛ فإمّا أن یتحرک إلی کل الجوانب و ذلک محال أو لایتحرک أصلا، هذا خلف، و إن کان له ما یلائمه فإذا وصل

---

۱. گفتیم که اگر عنوان فصل «فی ذکر الحجج و دفع شکوک...» بود بهتر بود و در آخر عنوان هم مناسب بود که کلمهٔ «غیره» اضافه می‌شد.

۲. «معلول» صحیح است.

۳. «لایکون» صحیح است.

۴. این در واقع برهانی است بر اینکه هر حرکتی باید غایت داشته باشد.

إليه سكن فلايكون متحركاً لذاته.

الرابعة: لو تحرک الجسم لأنّه جسم لكان كل جسم كذلک لاشتراک الكل فی الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص[۱] فالمحرک هو تلک الخصوصية.

الخامسة: ما مرّ ذكره فی الفصل المقدم من اختلاف جهتی القوة و الفعل؛ فالمحرک إذا حرک لم يخلُ إما بأن يحرّک لا أن يتحرک[۲] أو بأن يتحرک. فعلی الأول يكون هو غير المتحرک و علی الثانی فمعنی أنه يتحرک أنه وجدت فيه الحركة الّتی هی بالقوة فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معاً هذا محال[۳].

السادسة: إن نسبة المتحرک القابل إلی الحركة بالإمكان و نسبته من حيث هو فاعل بالوجوب، و الوجوب و الإمكان متنافيان فالمحرک غير المتحرک.

قال صاحب كتاب المباحث المشرقيّة معترضاً علی الثلاث الأُوَل أليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنّها لا تحرک[۴] أبداً[۵]، و لا يبقی[۶] الأجزاء المفروضة فی الحركة و هی طالبة لمكان معين[۷] فلم لايجوز أن يكون الجسم محركاً لذاته و لم يلزم شیء مما قلتموه، فلئن قلتم إنّ الطبيعة إنّما تقتضی الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب و البعد من تلک الحالة الملائمة[۸] و السكون إنّما يحصل عند الوصول إلی الملائم، و العلّة إن كانت فی ايجابها معلولها متوقفة علی شرط لم يستمر ذلک الإيجاب لفوات ذلک الشرط. فنقول: إذا جوّزتم ذلک فلم لاتجوّزون أن يكون اقتضاء التحريک بشرط حصول حالة منافرة حتی يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب

---

۱. يعنی دارای طبيعت نوعيهٔ خاص.

۲. «لا بأن يتحرک» صحيح است.

۳. بيان اين مطلب در فصل پيش گذشت.

۴. «لا تتحرک» صحيح است.

۵. تا اينجا اشاره به برهان اول است. می‌گويد طبيعتْ ساكن است به طبيعت جوهری، ولی متحرک است به حركت عرضی. سنگ كه از بالا به پايين می‌آيد اين حركت را طبيعت ايجاد می‌كند. حال كه سنگ حركت می‌كند، خود طبيعت هم حركت می‌كند چون همراه سنگ است. پس طبيعت در اينجا خودش محرک ذات خودش است.

۶. اجزاء حركت باقی نيستند، به اين معنا كه مجتمع نيستند. اين اشاره به برهان دوم است.

۷. اشاره به برهان سوم است.

۸. اين بحث را بعداً مطرح خواهيم كرد. حالت ملائم برای سنگ كه به سمت پايين حركت می‌كند رسيدن به پايين است و هر مرتبه‌ای [از حركت سنگ] شرط مرتبهٔ ديگر است.

و البعد من تلک الحالة المنافرة و ینقطع الحرکة عند زوالها[۱]، و حینئذ لایمکن أن یدفع ذلک إلّا بأن یقال لو کانت الجسمیة لذاتها تطلب حالة مخصوصة کان کل جسم کذا و هذا هو الحجّة الرابعة[۲]، فإذن یحتاج فی تقریر تلک الطرق الثلاثة إلی الاستعانة بالطریقة الرابعة فلنتکلّم علیها. فنقول: إنّ کل جسم فله مقدار و له صورة و له هیولی. أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة و لا شک أنّها طبیعة[۳] مشترکة بین الأجسام کلّها، و أما الصورة الجسمیة فلابد من إقامة البرهان علی أنّها أمر واحد فی الأجسام کلّها، و ذلک لأنّ الصورة الجسمیة لایمکن أن تکون عبارة عن نفس القابلیة لهذه الأبعاد لأنّها أمر أضافی و الجسمیة من مقولة الجوهر فکیف یکون نفس هذه القابلیة، بل تلک الصورة عبارة عن ماهیة جوهریة یلزمها هذه القابلیة، و إذا ثبت أنّ الجسمیة أمر یلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن یکون ذلک الأمر مختلفاً فی الأجسام و إن کانت مشترکة فی هذا الحکم و هو قابلیة هذه الأبعاد، و الامور المختلفة یجوز اشتراکها فی لازم واحد.

ثمَّ قال: و إن سلّمنا أنّ الأجسام مشترکة فی الصورة الجسمیة و لکنها غیرمشترکة فی مادة الجسم، فهب انّ الجسمیة لیست علة للحرکة فلم لایجوز أن یکون علّتها هی مادتها المخصوصة؟

أقول: کون الأجسام مشترکة فی الجوهر القابل للأبعاد أمر بدیهیّ لا حاجة إلی إقامة البرهان علیه و ذلک یکفینا لاثبات المبادی الطبیعة و المحرکات الخاصة[۴]، إذ یعلم أنّ الحرکات و الأوضاع و الأیون کلّها عوارض و أوصاف لذلک الأمر المشترک، فإنّ الکون فی المکان لایوصف به إلّا الجسمیة أعنی الجوهر الطویل العریض العمیق و کذا الوضع[۵] أعنی نسبة أجزاء الشیء بعضها إلی بعض و إلی أمر خارج و کذا الانتقال من مکان إلی مکان. فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلی فلابدّ لهذه الأوصاف من سبب فاعلی أیضاً لکن لهم فی اثبات ذلک السبب

---

۱. فخر رازی می‌گوید عین آنچه را که شما در مورد طبیعت می‌گویید ما دربارهٔ خود جسم می‌گوییم.
۲. پس آن سه برهان دیگر مستقل از برهان چهارم نیستند.
۳. «طبیعت» اصطلاحات متعددی دارد. در اینجا آن را به «صفت» یا «امر» معنا می‌کنیم.
۴. در عین حال، بعد [در انتهای پاراگراف] مرحوم آخوند می‌گوید که برهان هم بر این مطلب اقامه شده است ولی خود برهان را ذکر نمی‌کند که ما از خارج [در صفحهٔ ۱۳۱] عرض کردیم.
۵. گاهی مراد از «ذی وضع» بودن شیء، این است که شیء قابل اشارهٔ حسیه است و گاهی مراد از «ذی وضع» بودن شیء، این است که شیء دارای اجزایی است که آن اجزاء با یکدیگر نسبت دارند و شیء با اشیاء خارج از خودش هم نسبت دارد.

الفاعلی طرق[۱] بعضها[۲] یبتنی علی اثبات الإمکان و القوة لوجود هذه الأوصاف للجسم[۳] إذ لازم الماهیة بل لازم الوجود للشیء یجوز أن یکون الفاعل و القابل فیه أمراً واحداً[۴]، و بعضها[۵] یبتنی علی اثبات جهة الاشتراک بین الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات، فلو کان شیء منها من لوازم الماهیة المشترکة لکان کموصوفه متّفقاً فی الکل إذ لازم الماهیة لازم لجمیع الأفراد، و هم مع ذلک قد أقاموا البرهان علی أنّ الجسمیة طبیعة نوعیة مشترکة بین أنواع الأجسام و أجناسها فی موضعه کما سیأتی ذکره[۶].

و أما قوله یجوز أن یکون الامور المختلفة مشترکة فی لازم واحد، فنقول: إنّ ذلک

۱. برای اثبات اینکه «هر متحرکی نیاز به محرک دارد» حکما راههایی را ذکر کرده‌اند که شش راه قبلاً ذکر شد.

۲. عجیب این است که در این تفصیلی که مرحوم آخوند می‌دهد به سه راه اول هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. البته ممکن است به دلیلی باشد که خواهیم گفت [در توضیح «و بعض تلک الطرق» در پاراگراف بعد].

۳. مراد، دو برهان پنجم و ششم است که حاجی هم به آن اشاره می‌کند. نسبت قابل به این شیء [یعنی حرکت] نسبت امکان است نه نسبت وجوب و نیز نسبت قوه است نه نسبت فعلیت، و چون محال است که شیء از حیث واحد، هم وجوب داشته باشد و هم امکان، پس نیاز به دو منشأ داریم. همچنین چون محال است یک شیء در آنِ واحد، هم واجد یک فعلیت باشد و هم فاقد آن، پس نیاز به دو مبدأ داریم. بنابراین محرک غیر از متحرک است.

۴. در اینجا مرحوم آخوند مسامحهٔ در تعبیر کرده است. ایشان می‌گوید در باب لوازم ماهیت، مانعی نیست که فاعل و قابل یکی باشد، همچنان که در لوازم وجود هم چنین مانعی نیست. این مطلب موهم این است که در برهانی که بر امتناع یکی بودن فاعل و قابل اقامه شد، میان لازم ماهیت و لازم وجود از یک طرف با غیر لوازم از طرف دیگر، یعنی اموری که لازم ماهیت و وجود نیستند، فرقی هست.
بهتر بود مرحوم آخوند این تعبیر را نمی‌کرد. خود ایشان در جاهای دیگر گفته است که اگر در باب لوازم ماهیت، مثل زوجیت برای اربعه، می‌گوییم فاعل و قابل یکی است، مجازاً تعبیر فاعل و قابل را به کار می‌بریم و الّا اصلاً فاعلیت و قابلیتی در آنجا در کار نیست، که قبلاً توضیح دادیم.
مراد مرحوم آخوند از لوازم وجود در اینجا صفات واجب تعالی است و همهٔ شؤون وجود همین طور است. در آنجا هم مجازاً تعبیر می‌کنند که فاعل و قابل یکی است، یعنی همان حیثیتی که به اعتباری فاعل این اوصاف است، به اعتباری قابل این اوصاف است، ولی واقع مطلب این است که در آنجا نیز نه فاعلیتی است و نه قابلیتی.
ظاهر عبارت مرحوم آخوند به گونه‌ای است که گویی از این قاعده، چیزهایی را استثنا می‌کند و تخصیصی به قاعده وارد می‌شود، در حالی که «تخصیص» نیست، «تخصص» است. البته چنانکه گفتیم خود مرحوم آخوند همین نظر را در جاهای دیگر گفته است.

۵. اشاره به راه چهارم است.

۶. در مباحث جواهر و اعراض.

إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بيّن فى مقامه، و نحن نعلم يقيناً أنّ قابلية الأبعاد و إن كان أمراً نسبياً فانّما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف فيه[۱]، و ذلک معنى مشترک بين الأجسام ضرورة و اتفاقاً و إن كانت الأجسام متخالفة الماهيات، و بعض تلک الطرق[۲] يدفع كون الهيوليات المتخالفة فى الأجسام مبادى للحركات و الآثار المتفنّنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد و ليست هى أيضاً مختلفة إلّا من جهة اختلاف الطبائع و الصور، و بهذا يدفع قوله لمَ لا يجوز أن يكون علة الحركة هى المادة المخصوصه و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادّة إلّا بصورة سابقة عليها[۳] و ستعلم أنّ الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدّم.

ثمّ قال إنّ الفلک غير قابل للكون و الفساد، فيكون ما له من الشكل و الوضع و المقدار واجب الحصول له. فذلک الوجوب[۴] إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلک فلتكن الحركة أيضاً لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركاً، و إن كان لأمر موجود فى الجسمية[۵] فذلک الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميّته، و إن كان ملازماً عاد التقسيم[۶] و لا ينقطع إلّا بأن يقال تلک الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلک ففيه تجويز للخرق و الفساد، أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أنّ تلک الأوصاف غير مشتركة فى الجميع، فلتكن الحركة أيضاً كذلک[۷]. و إن

۱. مراد امور نوعیه است.
۲. در اینجا هم باز مرحوم آخوند اسمی از براهین اول و دوم و سوم که ما بر آن ایراد وارد کردیم نبرده است و اینها می‌رساند که چه بسا مرحوم آخوند هم اعتمادی به آن سه برهان نداشته است.
۳. مرحوم آخوند در مورد اینکه مادۀ فلسفی را چگونه باید تصور کنیم ـ که ما مقداری توضیح دادیم ـ بعداً بحث خواهد کرد.
۴. یعنی لزوم این لوازم.
۵. مراد فخر رازی از «امر موجود در جسمیت» عرض یا عارض است. مرحوم آخوند در جواب خود به همین مطلب ایراد می‌گیرد که امر موجود در جسمیت دو جور است: یک وقت از قبیل صورت در ماده است که تحقق ماده به تبع تحقق صورت است و یک وقت از قبیل تحقق عرض در موضوع است که تابع وجود موضوع است. شما فرض کرده‌اید که اگر چیزی در جسم موجود باشد همیشه باید از قبیل عرض باشد.
۶. یعنی نقل کلام می‌کنیم که منشأ آن لازم چیست؟ خود جسم است و یا امر موجود در جسمیت؟
۷. می‌گوید اگر در عین اینکه لازمۀ جسمیت است همۀ اجسام اینچنین نیستند، قاعدۀ شما که اگر چیزی
←

قیل[۱] إنّ تلک الملازمة لما حلّت فیه الجسمیة و هو المادة فإنّ الأفلاک لکون مادّتها مخالفة لسائر الموادّ و کانت مقتضیة لتلک الأشکال و المقادیر الجسمیة أیضاً حصلت الملازمة بین الجسمیة و تلک الامور، فعلی هذا نقول لمَ لا یجوز أن یکون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد و هی لذاتها تقتضی حرکة مخصوصة و لا یلزم منه اشتراک الأجسام فی ذلک.

أقول: أمّا الّذی ذکره فی الفلک فمبناه علی الغفلة عن أحوال الماهیة و کیفیة ارتباط الجنس بالفصل المحصل إیاه فی النوع المحصل فی الذهن و عن کیفیّة الملازمة بین مادتها و صورتها فی النوع المرکب فی الخارج[۲]، و عن معرفة أنّ الصورة الفلکیة بل کل صورة من الصور المخصوصة التی فی الأجسام محصّلة لجسمیتها[۳] لا أنّ الجسمیة فیها و فی غیرها مقتضیة للفلکیة أو الناریة أو المائیة[۴]، و بالجملة للخواص و اللوازم المخصوصة فی نوع نوع کما سیأتی فی مباحث الصور. و أما الّذی ذکره من تجویز کون المادة مقتضیة للحرکة المخصوصة و سائر الخواص فهذه المسمّاة بالمادة هی بالحقیقة و المعنی صورة فلم یبق لها من معنی المادّة إلّا اسمها دون معناها؛ فإنّ المعنی المذکور هو معنی الصورة بعینها إذ لانعنی بالصورة إلّا مبدأ الآثار المختصة، و لانعنی بالطبیعة إلّا مبدأ الحرکة الذاتیة، و لا حاجة بنا إلی الاسم بعد تحصیل الحقیقة بالبرهان. ثمّ قال[۵] فالحاصل إنّ الحجة المذکورة لا تدل علی اثبات القوی و الطبائع[۶] إلّا إذا بیّنا أنّ المادة مشترکة و متی تعذّر ذلک لم تکن الحجّة منتجة.

← لازمهٔ جسمیت است همهٔ اجسام باید آن را داشته باشند نقض می‌شود. پس در مورد حرکت هم می‌توان همین حرف را گفت.

۱. این «إن قیل» ادامهٔ مطلب فخر رازی است.

۲. فخر رازی رابطهٔ جنس و فصل و نیز رابطهٔ ماده و صورت را نتوانسته درست درک کند. فکر کرده است که جنس ولو در ذهن، از خود تحققی دارد و فصل عارضش می‌شود. ماده را هم امر مشخصی تصور کرده است؛ فکر کرده است که ماده امری موجود در جایی است مثل گِلی که قبلاً وجود دارد و به آن شکل می‌دهند. اینها را قبلاً توضیح دادیم.

۳. محصلِ جسمیت است نه عارض جسمیت.

۴. فخر رازی خیال کرده است که جسمیت اقتضای یکی از صور نوعیه مثل فلکیت، ناریت و مائیت را دارد، در حالی که صورت نوعیه است که اقتضای یک ماده را دارد.

۵. این ایرادی است که خود فخر رازی می‌کند و بعد پاسخ می‌دهد.

۶. مراد از «قوا و طبایع» در اینجا همان است که ما محرک می‌گوییم. بعد خواهیم گفت که محرک در اجسام، قوا و طبایعی است که در درون خود اجسام است نه در بیرون آن.

فإن قيل[1]: إنّ المادة لا تصلح أن تكون مبدء الحركة لأنّها من حيث هى هى قابلة و الشيء الواحد لايكون قابلا و فاعلا.

قلنا: قد ثبت فى باب العلة فساد هذا الأصل و بتقدير صحته يكون كافياً فى إثبات المطلوب و هو الطريقة الخامسة[2] وليكن البيان فيه، و أقوى ما يتوجّه عليه أنّ الماهيات فاعلة للوازمها و قابلة لها و ذلک يبطل ما قالوه.

أقول: قد علمت بيان اختلاف جهتى أن يفعل و أن ينفعل، و اختلاف جهتى القوة و الفعل أعنى الإمكان الوقوعى[3] و الإيجاب بلامرية، و أما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد، إذ مبنى الايراد على المغالطة الناشئة من اشتراک لفظ القابل و وقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيرى و تارة بمعنى الاتصاف اللزومى[4].

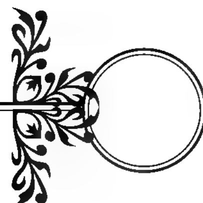


۱. «إن قيل» از خود فخر رازی است و به برهان پنجم برمی‌گردد.

۲. يعنى برهان قوه و فعل.

۳. مراد از «امکان وقوعی» در اینجا «امکان استعدادی» است.

۴. «انفعال تغيری» امری عینی و خارجی است برخلاف «اتصاف لزومی» که امری ذهنی و انتزاعی است.



فصل ۱۴

فی تقسیم القوة المحرکة و فی اثبات محرک عقلی[1]

إنّ من المحرک ما یحرک بالذات، و منه ما یحرک بالواسطة[2] کالنجار بواسطة القدوم، و منه ما یحرک علی سبیل المباشرة و أن یفید صفة الحرکة، و منه ما یحرک لاعلی سبیل المباشرة[3] بل بأن یفید الذات المتحرکة لا حرکتها فقط کما ستعلم. و أیضاً منه[4] ما یحرک

۱. دربارهٔ عنوان این فصل و اینکه چرا نیمی از عنوان، تکرار عنوان فصل دوازدهم است، در ابتدای درس [در صفحهٔ ۱۵۴] توضیح دادیم. عناوین فصول مرحوم آخوند گاهی انسان را به اشتباه می‌اندازد. گفتیم که عنوان مطلب که «فی تقسیم القوة المحرکة و فی اثبات محرک عقلی» است طوری است که انسان خیال می‌کند دو مطلب مستقل مورد نظر است، در حالی که مسئلهٔ مورد نظر، اثبات محرک عقلی است و تقسیم قوهٔ محرکه مقدمه‌ای است برای آن.

۲. چنانکه گفتیم دو تقسیم اول به صورت یک تقسیم به نظر می‌رسد در حالی که دو تقسیم است. مقصود این است که «من المحرک ما یحرک بالذات و منه ما یحرک بالعرض». تقسیم دوم این است: «و منه ما یحرک بالواسطه کالنجار بواسطة القدوم و منه ما یحرک لا بالواسطه». مرحوم آخوند قسم دوم این دو تقسیم را ذکر نکرده، چون فرضش این بوده که هر دانشجویی که اینها رامی‌خواند قبلاً اینها را می‌داند. ولی در تقسیم سوم چون فقط با فلسفهٔ خود مرحوم آخوند جور درمی‌آید هر دو قسم را ذکر کرده است.

۳. گفتیم که «لا علی سبیل المباشره» مربوط به بحث حرکت جوهری است که بعداً می‌آید.

۴. سه تقسیمی که تا اینجا ذکر شده در حکم مقدمه‌ای است برای ذکر تقسیم چهارم، چون این تقسیم است که در این فصل به کار می‌آید.

بأن يتحرک و منه ما يحرک لابأن يتحرک، کالمعشوق إذا حرَّک العاشق و المعلم إذا حرک المتعلّم، و لاستحالة وجود أجسام بلانهاية يستحيل أن يتحرک متحرکات معاً إلى غير نهاية، و بيان ذلک أمّا أولاً[۱] فانّ المتحرک يجب أن يکون جسماً او مادياً و يلزم لاتناهى الأجسام، و أمّا ثانياً فلأنّ العلل يجب أن تتناهى و ذلک لأنّه إن کان متحرک أخير و يحرکه محرک و هو أيضاً متحرک، فمحال أن يتحرک إلّا بعد أن يحرکه محرک آخر، فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان و له من بينها هذه الخاصية، و هو أنّه يحرک و يتحرک و سواءٌ کانت هذه الواسطة واحدة أو کثيرة متناهية أو غير متناهية فإنّه لا يصح الحرکة مادام حکمها حکم الواسطة فيجب أن ينتهى إلى محرک لايکون حکمه حکم الواسطة، و هذا مخرج الامور من القوّة إلى الفعل و الموجد ينتهى إلى أمر بالفعل فيجب أن يکون أمراً بالفعل و موجوداً بذاته، فالمحرک[۲] الذى لا يتحرک إمّا أن يحرک بأن يعطى للجسم المتحرک المبدء القريب الّذى به يتحرک أو يحرک على أنّه غاية يتم بها[۳] و خير يتوجه إليه و معشوق، و معلوم أنّ کل قوة فى جسم يحرک فإنّها تتحرّک أيضاً بالعرض[۴] فالمحرک الّذى لايتحرک لا يصلح أن تکون قوة جسمانية، و قد علمت[۵] إثبات أنّ کل جسم يفعل فعلا خاصاً أو حرکة مخصوصة ليس بعرض و لا باتّفاق أو قسر فإنّه بقوّة زائدة على الجسمية، فهى إمّا طبع أو أرادة نفسانية[۶] متعلّقة، و على التقديرين لابد أن يکون لتلک القوة تعلق بالجسم و لا تکون مفارقة عنه

---

۱. گفتیم که دو برهان ذکر کرده‌اند: یکی از راه تناهی اجسام و دیگری از راه تناهی علل. برهان تسلسل اختصاص به علل دارد و در مورد اجسام غیر متناهی جاری نمی‌شود.

۲. گفتیم که نحوهٔ محرکیتِ «محرک لایتحرک» این گونه نیست که معطیِ حرکت به یک موضوعِ موجود است، مثل دستی که چرخی را به حرکت درمی‌آورد، بلکه به یکی از دو معناست: یا غایتِ حرکت است یعنی طبیعت در حرکت خود، آن را جستجو می‌کند، مثل محرکیت معشوق برای عاشق، و یا به این نحو است که ماورای طبیعت (محرک غیر متحرک) موجد آن است که ایجاد و خلقش عین تحریکش است.

۳. «یُؤتَمّ بها» هم صحیح است چنانکه در بعضی نسخ آمده است.

۴. گفتیم این مطلب قابل خدشه است.

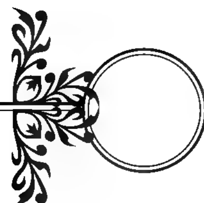
۵. بهتر بود «ستعلم» گفته می‌شد، چون این مطلب در فصل بعد خواهد آمد، گرچه در گذشته هم به آن اشاره شده است.

۶. هر جسمی که کاری را انجام می‌دهد، منشأ آن، قوه‌ای است که در خود جسم وجود دارد. آن قوه در غیر شاعرها طبیعت است و در شاعرها و ذی‌اراده‌ها ارادهٔ نفسانی است.

بالكلّية[۱]، فان الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلّية غيرمخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له، و هذا باطل كما علمت؛ فإذن إن كان مفارق مشاركاً له فى التحريک فإنّه يحرک على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكية.



۱. اين مقدمه‌اى است براى بحث آينده كه آن قوه‌اى كه به جسم حركت عرضى مى‌دهد نمى‌تواند يک امر مجرد باشد. حركتهاى عرضى را طبيعت انجام مى‌دهد و مفارق يا موجود عقلى آن طبيعت را ايجاد مى‌كند.



فصل ۱۵

فی أن المبدء القریب لهذه الافاعیل و الحرکات المخصوصة لیس أمرا مفارقاً عن المادة

فنقول: إختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثیر عن مفارق لا یخلو إمّا لأنّه جسم أو لقوّة فیه أو لقوّة فی المفارق [1] أمّا الأول فیلزم أن یشارکه فیه کل جسم کما عرفت و لیس الأمر کذا. و أمّا الثانی و هو أن یکون بقوة [2] فیه [3] فهو المطلوب. و أمّا الثالث فتلک القوة فی المفارق [4] إمّا أن یکون نفسها یوجب هذا التأثیر فیکون الکلام فیه کالکلام فی المفارق و قد مرّ، و إن کان علی سبیل الإرادة فلا یخلو إمّا أن یکون الإرادة میّزت هذا الجسم بخاصیة فیه أو لا، بل أثّر فیه جزافاً، فإن کان تأثیره جزافاً کیف اتفق لم یستمر

---

۱. حاجی در توضیح «لقوة فی المفارق» می‌گوید: «کالقوی الثلاث العقلیة للعقل النظری بل کالعقل المستفاد». مقصود آخوند اینها نیست. ایشان «لقوة فی المفارق» را فقط از آن جهت آورده است که سخن کسانی را جواب دهد که می‌گویند چه مانعی دارد مفارق به حکم آنکه شاعر و مرید است اراده‌اش به صورت قوه‌ای در مفارق، اختصاص‌دهنده باشد، که مرحوم آخوند در توضیح، همین را می‌گوید. پس «لقوة فی المفارق» نظر به چیزی مثل اراده دارد.

۲. «لقوة» صحیح است، اگرچه در نسخهٔ چاپ سنگی هم «بقوة» آمده است.

۳. یعنی آن قوه‌ای که در جسم است منشأ باشد. این منشأ را می‌توان منشأ فاعلی و یا قابلی گرفت. گرچه منشأ فاعلی است ولی بعدها خواهیم گفت که از یک نظر آن را می‌توان منشأ قابلی هم شمرد.

۴. گفتیم که در اینجا نظر به اراده دارد.

أوضاع العالم سيّما الأفلاک على هذا النظام الدائمى أو الأكثرى إذ الاتفاقيات كما ستعلم[۱] ليست بدائمة و لا أكثرية، لكنّ الامور الطبيعية أكـثريّة أو دائمـة و ليس فـيها شيء بالاتفاق و الجزاف[۲] كما ستعلم أنّ جميعها متوجهة نحـو أغـراض كـليّة فـليست إذن باتفاقية. فبقى أن يكون بخاصية فيه، و يكون تلک الخاصية لذاتها موجبة للحركة و هى القوة و الطبيعة و هى الّتى بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية[۳] من أحيازها و أشكالها و غير ذلک، و سنتكلم فيها فى باب الصور الجسمانية[۴]، و مثل هذه الطبيعة[۵] إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن[۶]، و الأرض[۷] إذا ارتفعت و الهـواء إذا انضغط بالقسر[۸]، ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء الغريب و القاسر إلى حالتها الطبيعية[۹] و حفظت عليها تلک الحالات[۱۰] فردت الماء إلى برودته، و الأرض إلى مكانها الأسفل، و الهواء إلى قوامه و رقته، و كذا الأبدان إذا انحرفت امزجتها و مرضت باستيلاء بـعض العناصر، فاذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق. و من هاهنا أيـضاً

---

۱. این مطلب در بحث علت و معلول گذشته است و لذا «كما علمت» صحیح است. در جلسهٔ اول گفتیم که اینها دلیل بر این است که خود مرحوم آخوند موفق نشده است **اسفار** را تنظیم نهایی بکند.

۲. اصلاً اتفاق و جزاف در واقع وجود ندارد و در جای خود گفته شده است که اتفاقها اموری نسـبی هستند.

۳. مراد از «کمال اول» صورت نوعیه و مراد از «کمال ثانی» چیزهایی است که شیء در مرتبهٔ بعد از وجودش به دست می‌آورد. البته کمال اول و کمال ثانی، در فلسفه اصطلاح دیگری هم دارد که همان است که در اول باب حرکت مطرح کردیم. در اول بحث نفس **اسفار**، مرحوم آخوند این دو اصطلاح را توضیح می‌دهد.

۴. بحث قوای طبیعیه در باب صور جسمانیه یعنی در مبحث «صور نوعیه» مطرح خواهد شد.

۵. مراد از طبیعت در اینجا طبیعتی است که غیر نفس باشد. بسیاری اوقات «طبع» را در مقابل «نفس» به کار می‌برند. در حرکت نفسانی هم طبیعت هست ولی طبیعت، مسخَّر نفس است که از محل کلام ما خارج است. اینجا بحث در طبیعتی است که مسخّر نفس نباشد؛ به عبارت دیگر، بـحث در مـورد حرکتی است که طبیعی باشد ولی نفسانی نباشد.

۶. اینها معتقدند که طبیعت آب بر برودت است، و گرمی حالتی غیرطبیعی برای آب است.

۷. مقصود، کل زمین نیست. جزئی از زمین ولو یک سنگ مراد است. «إذا ارتفعت» یعنی هنگامی که از مرکز خودش دور می‌شود.

۸. یعنی وقتی هوا توسط قوهٔ خارجی تحت فشار قرار گیرد.

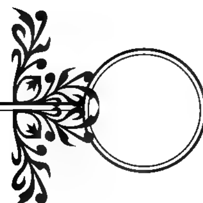
۹. و لذا می‌گویند: «القسر لایدوم».

۱۰. طبیعت، حالات موجود را حفظ کرده، حالات غریب را دفع کرده و یک سلسله حالات جدید را هم جستجو می‌کند.

یعلم أنّ النفس لیست بمزاج[1] فانّ المزاج المعدوم لا یعید ذاته إلی الحالة الأصلیة لاستحالة إعادة المعدوم.



۱. [استاد در اینجا توضیحات مفصلی دادهاند که در اواخر جلسهٔ چهاردهم تحت عنوان «گریزی به یکی از راههای اثبات نفس» (صص ۴–۱۸۲) آورده شد.]



فصل ۱۶

فی أن کل حادث یسبقه قوة الوجود و مادة تحملها[1]

کل ما لم‌یکن یسبقه قوة الوجود فیستحیل حدوثه، و کل کائن بعد ما لم‌یکن بعدیة لا یجامع القبلیة فإنه یسبقه مادة[2]، و ذلک لأنه قبل وجوده یکون ممکن الوجود لذاته[3]، إذ لو کان ممتنعاً لم‌یکن یوجد أصلا، و لو کان واجباً لم‌یکن معدوماً؛ فإمکان[4] وجوده غیر قدرة الفاعل علیه لأنّ کون الشیء ممکن الوجود حالة له بالقیاس إلی وجوده لا إلی أمر خارج عنه؛ فإذن لإمکان وجوده حقیقة یسبق وجودها وجود ذلک الممکن و هذا الإمکان عرض فی الخارج لیس من الامور العقلیة المحضة[5] و الاعتباریة الصّرفة

---

۱. چنانکه گفتیم برخی عبارات این فصل ابهام دارد و ممکن است دیگران اضافاتی از خود کرده باشند و به هر حال از نظر نهاییِ مرحوم آخوند نگذشته است. ما سعی می‌کنیم تا حد امکان ابهامها را رفع کنیم.

۲. این جمله و جملهٔ قبل از آن هر دو یک مطلب است.

۳. تعبیر «لذاته» نشان می‌دهد که امکان ذاتی مراد است.

۴. «و امکان» صحیح است.

۵. در اینجاست که همین قدر می‌گوید که این امکان با امکان ذاتی متفاوت است به این دلیل که نوعی اضافه است. اشکال این است که شما که از راه امکان ذاتی وارد شدید چگونه «اضافه» را وارد

←

لأنه إضافةمّا منسوبة إلى ما هو إمكان وجوده، فيكون الإضافة مقوّمة له[۱]. و ليس إمكان الوجود المطلق[۲] جوهراً و لا عرضاً غير نفس الإضافة، و لو كان الإمكان جوهراً لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة، و لو كان كذلک لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لامكانه[۳]، و كذا لو كان عرضاً قاراً[۴]، فقدعلم أنه ليس لإمكان الوجود مطلقاً[۵] وجود في الخارج ثم يعرض له الاضافة من خارج[۶]، بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافاً مشهوريّاً لا حقيقياً[۷]؛ فهي

← استدلال کردید؟ این البته اشکالی است که در اینجا [جلسهٔ پانزدهم] طرح می‌کنیم تا بعد ببینیم پاسخ آن چیست. [برای توضیحات بیشتر و دو تقریر صحیح این برهان به جلسهٔ شانزدهم مراجعه شود.]

۱. یعنی شیء دارای اضافه نیست که اضافه، خارج از ذاتش باشد. ذاتِ دارای اضافه نیست، ذاتی است که عین اضافه است.

۲. «المطلق» در اینجا معنای درستی ندارد، گرچه حاجی آن را به وجود محمولی معنا می‌کند که با مطلب تناسب ندارد. شاید به جای «المطلق»، «مطلقاً» بوده است به قرینهٔ اینکه در سه سطر بعد می‌گوید: «أنه لیس لامکان الوجود مطلقاً...». گاهی در کتب چاپ سنگی «مطلقا» را به صورت «مط» می‌نویسند و ممکن است در نسخهٔ اصلی «مط» بوده است و نساخ به جای «مطلقا»، «المطلق» نوشته باشند.

۳. این ضمیر در اینجا مرجع درستی ندارد. اگر به جای «لامکانه»، «للامکان» یا «لامکان شیء» بود درست بود.

۴. مراد از «عرض قار» در اینجا عرضِ غیراضافه است. یک اشکال لفظی در اینجا این است که چرا مرحوم آخوند از عرض غیراضافه تعبیر به عرض قار کرده است در حالی که اصطلاح مسلّم فلاسفه این است که عرض قار را در مقابل عرض غیر قار به کار می‌برند. می‌گویند اعراض یا قارالذات هستند مثل کم و کیف و یا غیر قارالذات هستند که مراد، سه مقولهٔ أن‌یفعل، أن‌ینفعل و متی است. اینکه کسی مقولات غیر اضافه را «اعراض قارّه» بنامد تعبیری است که هیچ فیلسوفی نکرده است و این قرینهٔ دیگری است که در عبارات این فصل [تصرف] صورت گرفته است.

۵. همچنان که ملاحظه می‌شود در اینجا «لامکان الوجود المطلق» گفته نشده است، که گفتیم قرینه است بر اینکه در سه سطر قبل هم «امکان الوجود مطلقاً» صحیح است.

۶. یعنی از قبیل «مضاف مشهوری» نیست که ذاتی باشد که دارای اضافه است مثل اَب. پس «ذات له الاضافه» نیست بلکه «ذات هو الاضافه» است.

۷. ظاهراً عبارتی در حاشیه بوده و نساخ آن را در جای نادرستی قرار داده‌اند و جمله به این صورت نادرست است. عبارت «حتی یکون مضافاً مشهوریاً لا حقیقیاً» باید بعد از عبارت «له الاضافة من خارج» قرار گیرد.

مضاف بر دو قسم است: حقیقی و مشهوری. خود اضافه را «مضاف حقیقی» و شیء صاحب اضافه و به بیان دیگر طرف اضافه را «مضاف مشهوری» می‌نامند. اگر زید پدر عمرو باشد، زید و عمرو هرکدام مضاف مشهوری هستند، اما خود «ابوّت» را که اضافه‌ای میان زید و عمرو است و نیز بنوّت را که ←

أعراض لموضوعات، و الإضافة مقومة لإمكان وجود كذا[۱]، و الجوهر لايقومه العرض فهو عرض[۲] فيجب أن يكون موجوداً في موضوع، فلنسمّ هذا الإمكان قوة الوجود[۳] و حاملَه موضوعاً و مادة و هيولي[۴] باعتبارات؛ فهذا الإمكان أمر وجودي[۵] و إن صحبه العدم[۶]، و هو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي[۷] يعبَّر عنها بإمكان وجود كذا و كذا؛ فإذن كلّ حادث قد سبقه المادة ـ و المادة هي سبب من أسباب الحدوث[۸] ـ و حيث يكون حدوث و كون و فساد، يجب

← اضافهٔ دیگری است، «مضاف حقیقی» می‌نامند. مرحوم آخوند می‌گوید این امکان، ذات دارای اضافه نیست تا مضاف مشهوری باشد، بلکه عین اضافه است.

۱. تأکید همان مطلب است که عین اضافه است نه «ذات له الاضافة».

۲. تا اینجا اثبات شد که امکان، وجود دارد و عرض هم هست. حال، عرضْ حامل می‌خواهد که آن را «ماده» می‌نامند.

۳. گفتیم که به اعتبار حامل، آن را «قوه» و به اعتبار حادث، آن را «امکان» می‌گویند.

۴. اینجا که می‌گوید «موضوعاً و مادةً و هیولی» نظر مرحوم آخوند به تفصیل نیست که مثلاً اگر محمول، عرض باشد حامل را موضوع می‌نامیم و اگر محمول، صورت باشد حامل را ماده و اگر محمول، نفس باشد آن را هیولی می‌نامیم. اگر مراد این بود بهتر بود «موضوعاً و مادة و بدناً» گفته می‌شد و علاوه بر این، کلمهٔ «باعتبارات» آمده است که نشان می‌دهد که مراد همان است که در باب علت و معلول تحت عنوان «فی القاب العلة العنصریه» بحث می‌شود که مراد از علت عنصری در آنجا علت مادی است. در آنجا می‌گویند علت مادی نامهای متعددی دارد که همه اسم یک چیز هستند ولی به اعتبارات مختلف. گاهی به آن «عنصر» می‌گویند (که غیر از عنصر به اصطلاح طبیعیات است) و گاهی «ماده» و گاهی «هیولی». حتی به آن «موضوع» هم گفته می‌شود که هرکدام از اینها به اعتباری است.

۵. چون «امکان استعدادی» اضافه است و اضافه، امری وجودی است ولو اینکه موجود به وجود منشأ انتزاعش باشد.

۶. امکان استعدادی مصاحب عدم است چون عدم ملکه است؛ استعدادِ چیزی است که فعلیت ندارد و این نداشتن فعلیت، جزء مفهومش است.

۷. در جلسهٔ پیش عرض کردیم* که بحثی مطرح است که آیا نسبت مفهوم این امکان به امکانات مخصوصی که وجود دارد نسبت نوع است به افراد و یا نسبت جنس است به افراد و یا حتی نسبت عرضی عام است به افراد؟ قدر مسلّم این است که این نسبت، نسبت نوع به افراد نیست. اگر از قبیل نسبت جنس به افراد بگیریم، باید بگوییم انواعی از امکانات وجود دارد، منتها برای ما قابل تعریف نیست و «مجهولة الاسامی» است یعنی برای ما قابل شناخت نیست. اما اینکه بگوییم این نسبت از قبیل نسبت عرضی عام به افراد است، بدین نحو که این اضافه در هرجا می‌تواند از مقولهٔ خاصی باشد، حرف درستی نمی‌تواند باشد.

*[به پاورقی صفحهٔ ۲۰۰ مراجعه شود.]

۸. پس معلوم شد که هر جا که حادث زمانی هست یک علت مادی مورد احتیاج است. پس ماده از اسباب حدوث زمانی است.

أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلّا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً و هذا محال، لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أُخرى فيتسلسل، و هذا محال إلّا على وجه ستقف عليه من تجدّدها مع تجدد الصورة على الاتصال[۱].

و اعلم أنّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعاً[۲] و إلّا يسبقه موضوع آخر[۳] و كذلک إلى ما لانهاية له لأنه متى فرض كذلک يلزم أن يسبق للإمكان إمكان[۴]. و مما يجب أيضاً أن يعلم أنّ الإمكان الذى يعدم مع الفعل فله سبب و لا محالة يكون حادثاً، و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى لانهاية[۵]. ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هى مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئاً لا على أن يوجد، و إمكان الصّورة هو أن يوجد لاعلى أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هى فعل[۶]؛ فنقول[۷]: إنّ إمكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولاها إذا عقلت تلک الصّفة عقلت أنها إمكان وجود الصّورة، مثال ذلک سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء[۸]؛ و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عُقل و عُقل ما يسعه

---

۱. بنا بر حركت جوهريه حتى هيولى هم تجدد پيدا مى‌كند، چون آنقدر ضعيف است كه از خود حكمى ندارد.

۲. اين مطلب جديدى نيست و تكرار مطلب چند سطر قبل است كه هيولى حادث نيست.

۳. مراد از موضوع، همان هيولى است.

۴. قبلاً گفتيم كه برخلاف آنچه در اينجا گفته شده است «تسلسل امكانات» پيش نمى‌آيد. پس برهان مبتنى بر تسلسل هيولى‌ها است نه تسلسل امكانات. به نظر مى‌آيد كه به جاى «يسبق للامكان امكان» عبارت بايد به صورت «يسبق له امكان» مى‌بود كه ضمير به موضوع برمى‌گردد.

۵. اينجا يک نوع تضادى ميان اين جمله و جملات قبل هست. البته اگر جملهٔ قبل نمى‌بود اين جمله خودش فى‌حد ذاته قابل اصلاح بود.

۶. در اينجا نكتهٔ ديگرى مرحوم آخوند ذكر مى‌كند كه از خارج توضيح نداديم و آن اين است كه وقتى ما دربارهٔ امكان هيولى بحث مى‌كنيم با وقتى كه دربارهٔ امكان صورت بحث مى‌كنيم فرق مى‌كند. هيولى امكان اين را دارد كه بالفعل شيء ديگر بشود. اين امكان، «امكان وجود الهيولى» نيست، چون هيولى الآن وجود دارد، بلكه «امكان أن تصير الهيولى الموجودةُ بالفعل» است. پس وقتى امكان را به هيولى نسبت مى‌دهيم بايد بگوييم «امكان فعليّة الهيولى الموجودة» و وقتى امكان را به صورت، نسبت مى‌دهيم بايد بگوييم «امكان وجود الصورة»، كه اين حرف، حرف درستى است.

۷. در اينجا «فنقول» گفته است كه انسان خيال مى‌كند دنباله يا نتيجهٔ مطلب بالاست، در صورتى كه مطلب جداگانه‌اى است و قاعده اين بود كه «ثم نقول» گفته مى‌شد. اين قرينهٔ ديگرى است بر تشويش لفظى عبارات اين فصل. مطلب در مورد اضافه ميان موجود و معدوم است.

۸. يک حوض گنجايش معينى دارد. اين معنايش اين است كه اين حوض داراى اين صفت است كه ←

من الرجال كان إمكان وجودهم. فبهذا ينحلّ شبهة من يقول إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم؛ فإنّ حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه اتصاف إليه، و إن قيل [۱] إنّ سعة الحوض و صحن الدار كل منهما معنى وجودي و القوة معنى عدمى كان كل منهما [۲] بالقياس إلى ما يسعه و هو الماء مثلا لا إلى الوجود هو معنى عدمياً، و القوة التى هى بالاطلاق معنى عدمى هى ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً [۳].

تنبيه إنّ بعض الحوادث يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً فى المادة، و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية [۴] و الثانية كالنفوس الإنسانية [5] ليس وجودها فى المادة ولكن مع المادة كما ستعلم فى علم النفس، و المادة هى المرجحة لوجود النفس على عدمها [۶] إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود و العدم سواءٌ؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين [۷]، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقل

← امکان گنجایش این مقدار از آب را دارد. می‌خواهد بگوید این رابطه میان حوض و آبی که الآن معدوم است فقط در عالم عقل و ذهن ماست.

۱. این «إن قیل» ربطی به مسئلهٔ اضافهٔ به معدوم ندارد. می‌گوید مقایسهٔ میان سعه و گنجایش حوض با قوه‌ای که در اشیاء هست مع الفارق است، چون سعه، امری وجودی است در حالی که قوه امری عدمی است. جواب می‌دهد که سعه هم به یک اعتبار، امر عدمی است و به یک اعتبار امر وجودی است و قوه هم به یک اعتبار، امر وجودی و به یک اعتبار امر عدمی است. وقتی می‌گوییم در نطفه قوهٔ انسانیت هست، این قوه به اعتبار فعلیت انسانیتْ امری است عدمی، ولی خودش فی نفسه یک امر وجودی است؛ اضافه یک امر موجود در خارج است. اگر سعهٔ حوض را از این جهت در نظر بگیریم که این امکانِ آن آب است که فعلیت ندارد، این امری است عدمی، ولی اگر سعه را فی‌حد ذاته در نظر بگیریم خودش یک صفت وجودی است.

۲. این عبارت هم خالی از تشویش نیست. در بعضی از نسخه‌ها که شاید تصحیح ذوقی باشد به جای «کان کل منهما»، «کان الجواب أنّ کلاً منهما» و به جای «هو معنی عدمیاً»، «معنیً عدمیٌ» آمده است. در برخی نسخ دیگر «کان الجواب» ندارد ولی «هو» هم ندارد. «هو» به هرحال زائد است. در هر صورت «کان کل منهما» نمی‌تواند از نظر معنا جواب «و إن قیل» باشد.

۳. می‌گوید آن قوه‌ای که شنیده‌اید عدمیِ مطلق است آن است که به وجود مطلق نسبت می‌دهیم. آن، امکان ذاتی است که گاهی به آن قوه هم اطلاق می‌کنیم.

۴. و همچنین مانند اعراض.

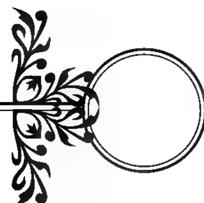
۵. قید «الانسانیة» برای خارج کردن نفوس حیوانی نیست، چون مرحوم آخوند در باب نفوس حیوانی قائل به نوعی تجرد است.

۶. نقش ماده برای نفس، نقش مرجّحیت است نه نقش محلیّت.

۷. گفتیم (ص ۲۱۲) که این حرف قابل مناقشه است.

مرجح[۱] یخرج الشیء عن الحد المشترک بین الوجود و العدم؛ فتبین لک أن المادة علة لوجود النفس علی هذا الوجه لا غیر إذ المادة یحتاج إلیها لوجهین: أحدهما لأن یتقوم بها الموجود عنها و هذا لیس للنفس النطقیة. و الثانی لأن یرجح وجود الشیء علی عدمه، و المحتاج إلیها من المادة فی النفس هو هذا فالمادة بالحقیقة للحوادث لأن یحمل إمکان الوجود لیرجح وجود ممکن الوجود علی عدمه. ثمّ هذا الأمر الممکن هو صورة فبأنّ فی بعض الصور أنها توجد فیها فیحتاج إلیها لمعنیین[۲] أحدهما للحدوث و ثانیهما لأن یتقوم بها وجود الصّورة، و أما النفس الإنسانیة فإنما یحتاج إلیها للحدوث، و زیادة التحقیق فی هذا المعنی و حلّ الشبهة فی سببیة المادة للنفس مما سنذکره فی باب بیان بقائها بعد الموت. و اعلم أنّ المفارق المحض لا إمکان له بحسب الواقع[۳] و إلّا لکان لوجوده حامل[۴] و إنما إمکانه اعتبار صرف یعتبره الذهن عند ملاحظة ماهیة کلیة له فیجد نسبتها إلی الوجود بالإمکان کما مرّ.

۱. برای واهب، عدم امتناع و یا تساوی کافی است نه اقل مرجح.
۲. در این عبارت تشویش وجود دارد گرچه مقصود روشن است. عبارت باید چنین چیزی باشد: «ثم هذا الامر الممکن إن کان صورةً فیحتاج الیها لمعنیین».
۳. منظور از «امکان واقعی» امکانی است که در خارج وجود داشته باشد که همان امکان استعدادی است.
۴. و در این صورت حادث زمانی بودند در حالی که آنها مبدع هستند.



فصل ۱۷

فی أن الفعل مقدم علی القوة

إنّ الفصول الماضیة أوهمت أنّ القوة متقدمة علی الفعل مطلقاً[1] و هذا مذهب أکثر الناس وجلّهم حیث زعموا أنّ المادة قبل الصّورة و الجنس قبل الفصل، و لا نظام العالم قبل نظامه[2]، و ماهیة الممکن قبله وجوده و لیس الأمر کذلک.

و الشیخ حکی فی الشفاء مذاهب أقوام زعموا أنّ القوة قبل الفعل، و هم تفرقوا فی هذا فرقاً و تحزبوا أحزاباً[3].

فمنهم من جعل للهیولی وجوداً قبل الصورة ثمّ ألبسها الفاعل کسوة الصورة إمّا ابتداء أولداع دعاه إلیه کما ظنّه بعض عامة القدماء فقال: إنّ شیئاً کالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبیر الهیولی و تصویرها فلم یحسن التدبیر و التصویر فتدارکها البـاری فأحسن تصویرها[4].

---

۱. چون ما در فصل گذشته این بحث را مطرح کردیم که «کل حادث یسبقه قوة الوجود و مادة تحملها»، ممکن است این توهم پیدا شود که قوه بر فعلیت مطلقاً مقدم است.

۲. اشاره به نظری است که می‌گوید ماده قبلاً بوده، در حالی که صورتی نبوده است.

۳. مرحوم آخوند در اینجا به تفصیل در مورد این اقوال بحث نمی‌کنند. در مباحث غایات در اسفار و نیز در شفا در این مورد بحث شده است.

۴. این از افسانه‌های قدیمی یونان است.

و منهم من قال: إنّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غيرمنتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لا نظام إلى نظام.

و منهم من قال: إنّ القديم هو الظلمة أو الهاوية [1] أو خلأ غير متناه لم يزل ساكناً ثمّ حرّك.

و منهم من قال بالخليط [2] الّذي يقول به انكساغورس و ذلک لأنهم قالوا إنّ القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع.

فنقول: إنّ الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني و الإنسان من أنّ للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتدّ به، ثمّ القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لاتقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به، و ذلک الجوهر يجب أن يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدّاً لشيء؛ فإنّ ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً. ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن و لايكون بالقوة أصلا كالأول تعالى و العقول الفعالة [3]. ثمّ القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلک الفعل مما يحدث فإنه يحتاج إلى مخرج آخر [4] و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بيّن في تناهي العلل [5]. و ايضاً فإنّ الفعل يتصوّر بذاته و القوة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل [6]. و أيضاً فإنّ الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال

---

۱. اینها تعبیرات کنایی است.

۲. همان طور که حاجی هم در حاشیه گفته است اینکه مرحوم آخوند «نظریهٔ خلیط» را در ردیف سایر اقوال شمرده است خالی از اشکال نیست. نظریهٔ خلیط یک نظریهٔ قدیمی یونانی است که معتقد است که به عدد انواع موجودات، عنصر وجود دارد و در هر شیء همهٔ عناصر وجود دارد. مثلاً در انسان، گوسفند و یا طلا همهٔ عناصر وجود دارد ولی در هر موجودی یک عنصر بروز دارد و عناصر دیگر در خفا هستند. هرچه در انسان هست در گچ دیوار هم هست، ولی در گچ، گچ ظهور دارد و در انسان عنصر خاصی که نام آن را انسان گذاشته‌اند ظهور دارد. این را «نظریهٔ خلیط» می‌گویند. مرحوم آخوند می‌گوید این نظریه به نحوی قائل است که قوه بر فعلیت تقدم دارد چون می‌گوید همه چیز در همه چیز به نحو بالقوه وجود دارد.

۳. می‌گوید ما قوهٔ بدون فعلیت نداریم ولی فعلیت بدون قوه داریم.

۴. قوه، برخلاف فعلیت، پس از آنکه حادث شد نیاز به علتی دارد که آن را به فعلیت برساند.

۵. هر قوه‌ای احتیاج به فعلیتی دارد که آن را از قوه به فعلیت خارج کند. اگر خود آن فعلیت هم طبیعی و مقرون به قوه باشد، نیاز به فعلیت دیگری دارد، که در نهایت به علت نخستین منتهی می‌شود که در مبحث مربوط به «محرک اول» دربارهٔ آن بحث کردیم.

۶. در آینده خواهد آمد که امکان استعدادی، چیزی شبیه «معنای حرفی» است و جز به تبع فعلیت قابل تصور نیست، در حالی که فعلیت «معنای اسمی» و قابل تصور است. این، جهت دیگری برای شرف فعلیت بر قوه است.

کیف و الفعل کمال و القوة نقص، و کلّ قوة علی فعل فذلک الفعل کمالها، و الخیر فی کلّ شیء إنما هو مع الکون بالفعل و حیث یکون الشر فهناک ما بالقوة[۱]، و الشیء لایکون من کل وجه شرّاً و إلّا لکان معدوماً، و کلّ شیء من حیث هو موجود لیس بشر و إنما هو شر من حیث هو عدم کمال مثل الجهل أو لأنه یوجب فی غیره عدما کالظلم[۲]؛ فالقوة لأنّ لها فی الخارج ضرباً من الکون یتقوم ماهیتها بالوجود إذ الوجود[۳] کما علمت مقدم علی الماهیة تقدّماً بالحقیقة فالقوة بما هی قوة لها تحصّل بالفعل عقلا. فقد بان أنّ الفعل مقدم علی القوة تقدماً بالعلیة و بالطبع و بالشرف و بالزمان و بالحقیقة کما أومانا إلیه.

و هم و اندفاع فإن قلت: إنّ القوة فی بعض المواضع خیر من الفعل و الفعل شرّ من القوة فإنّ القوة علی الشر خیر من الفعل الّذی بإزائه و الکون بالفعل شرّ أشر[۴] من الکون بالقوة شراً کما أن الکون بالفعل خیر أخیر[5] من الکون بالقوة خیراً إذ لایکون الشریر شریراً بقوة الشرّ فیه بل بملکة الشرّ. قلنا: صدقت ولکن هذا أمر عارض بالقیاس[۶] فقوّة الشر بما هو قوة و القوة عدمٌا فهی شرّ کما أنّ الفعل الّذی بإزائها کالظلم و المرض و أشباههما من حیث هو بالفعل و الفعل وجود خیرٌ، لکنّ الفعل من حیث یؤدی إلی عدمٌا عرض له أنه شرٌّ فالقوة علی ذلک الفعل من جهة أنها عدم أمر یؤدی وجوده إلی عدم شیء آخر کانت خیراً من فعله، حیث إنّ عدم العدم یلزمه وجود؛ فجهة الخیریة فی القوة علی الشر رجعت أیضاً إلی الفعل کما أنّ جهة الشریة فی فعل الشر رجعت إلی القوة.

---

۱. این مطلب را به تفصیل از خارج توضیح دادیم.

۲. جهل و ظلم هر دو شرّند. جهل شر است از آن جهت که نیستی است. ظلم هم شر است ولی ظلم نیستی نیست. ظلم از آن جهت شر است که منشأ نیستی می‌شود، مثلاً حقوق دیگران را سلب می‌کند و به عبارت دیگر سلب کمال از دیگران می‌کند.

۳. همان طور که حاجی در حاشیه می‌گوید به جای «اذ الوجود» بهتر است «و الوجود» باشد.

۴. «شرّاً شرٌّ» صحیح است.

۵. «خیراً خیرٌ» صحیح است.

۶. یعنی شما در اینجا «امر بالعرض» را با «امر بالذات» اشتباه کرده‌اید.

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شمارهٔ آیه	صفحه
بسم الله الرحمن...	فاتحه	۱	۱۵، ۲۷، ۳۷، ۵۱، ۶۳، ۷۷، ۸۶، ۹۵، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۱۵
الم... یحیی و یمیت...	بقره	۲۵۸	۱۹۰
انّ... یحیی و یمیت...	توبه	۱۱۶	۱۹۰
او... ظلمات بعضها...	نور	۴۰	۱۳۷
فالمقسمات امراً.	ذاریات	۴	۱۸۱
و ما امرنا الّا واحدةٌ...	قمر	۵۰	۱۸۱
له... یحیی و یمیت...	حدید	۲	۱۹۰
فالمدبرات امراً.	نازعات	۵	۱۸۱

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
من اخلص لله اربعین...	رسول اکرم صلی الله علیه و آله	۱۳۷
علیکم بدین العجائز	منسوب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله	۱۵۹، ۱۶۰
[خدایا من دعا می‌کنم...]	امام سجاد علیه السلام	۱۸۱

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب و مقالات